
U d'/ of Ottawa
39003000655851




ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
LIBRARY ANNEX

EXPOSÉ SOMMAIRE

DES

PRINCIPES GÉNÉRAUX

DE LA

SCIENCE SOCIALE

DEVANT SERVIR D'INTRODUCTION A L'INTELLIGENCE DE

l'Encyclique " Rerum Novarum "

SUR LA CONDITION DES OUVRIERS

PAR

G.-J. WAFFELAERT, S. T. D., Vicaire-Général

ARCHIPRÊTRE DE BRUGES



BRUGES

CHARLES BEYAERT, RUE NOTRE-DAME.

—

1894.



Imprimatur.
Brugis, 18 Septembris 1894.
✝ PETRUS, Episc. Brugen.

Bruges, Imp. Ad. Maertens-Matthys, rue Gruuthuuse.

EXPOSÉ

DES

Principes généraux de la Science Sociale

INTRODUCTION

1. Une question domine tout l'ensemble des études sociales. C'est la suivante: Où se trouve en définitive ce bonheur auquel aspire notre nature humaine? Quelle est la fin dernière à laquelle nous sommes destinés et que nous devons poursuivre comme hommes?

De la solution donnée à cette question fondamentale dépend la solution de toutes les autres questions, qui constituent avec elle les principes généraux, les préliminaires nécessaires de la science sociale, dans le sens spécial que l'on attache aujourd'hui à cette dénomination.

C'est en effet la fin qui détermine les moyens d'arriver à cette fin, les actions par lesquelles il faut l'atteindre, la règle ou la loi suivant laquelle ces actes doivent être posés.

Or, c'est la morale chrétienne qui seule donne la réponse vraie et adéquate à toutes ces questions.

2. Le socialisme contemporain comprend parfaitement que la question de la fin dernière est bien la question fondamentale, et c'est pour cela qu'il est athée et matérialiste. « Le socialisme athée est conséquent, dit Winterer, otez Dieu et la vie future, il ne reste plus à l'homme que la vie de cette terre, la vie matérielle. Dès lors, jouir devient la loi suprême. Et telle est la loi du socialisme.

Sa haine sociale dérive de la même source. L'homme sans Dieu et sans espérance céleste, se trouve placé avec ses passions en face de l'inégalité des conditions, et de l'inégalité des jouissances de cette vie. Il voudra sa part au banquet de la vie; il s'irritera contre les obstacles qu'oppose à ses passions la société actuelle, et la haine sociale, avec toutes les haines qui l'accompagnent, entrera dans son cœur. »

3. Pour être à même de comprendre à fond et de résoudre correctement les questions sociales, il ne faut pas séparer de l'étude de la morale chrétienne, celle du droit public chrétien.

Il est essentiel en matière sociale de tenir compte de la nature de l'homme et du milieu dans lequel il se trouve pour poursuivre sa fin. Or, l'homme est de sa nature un être social, la société est même un moyen général, qui en comprend beaucoup d'autres, ménagé à l'homme par la Providence, pour atteindre plus facilement et plus sûrement sa fin dernière.

C'est le droit public chrétien qui expose les vrais principes sur l'origine et la nature, sur la constitution et l'action légitime de la société publique, ecclésiastique et civile.

4. Que l'on veuille bien remarquer que nous disons la morale *chrétienne*, le droit public *chrétien*.

Car, sans parler des systèmes de morale faux et subversifs, que nous n'entendons pas réfuter ici *ex professo*, il y a encore morale et morale, en ne considérant que les vrais principes qui doivent servir de base à nos études et de lumière à nos recherches.

De même qu'il faut distinguer la religion naturelle et la religion surnaturelle, ainsi faut-il distinguer la morale naturelle, qui est l'objet de la philosophie morale, et la morale surnaturelle, qui est l'objet de la théologie morale. Il y aurait la religion naturelle dans l'hypothèse de nature

pure, comme on dit, c'est-à-dire, si Dieu avait abandonné l'homme à sa raison et à ses forces naturelles, par lesquelles il peut connaître Dieu au moyen des créatures, et le servir en observant la loi naturelle. La morale naturelle aurait donc dirigé nos libres actions à la lumière de la raison, de manière à nous faire atteindre la fin dernière naturelle. Cette fin aurait été Dieu connu au moyen de ses œuvres, d'une manière plus parfaite, il est vrai, que nous ne pouvons le connaître ici-bas par la raison, mais non pas cependant en lui-même par la vision faciale; Dieu y aurait ajouté toute espèce de bonheur accidentel, et aurait éloigné tous les maux qui nous affligent sur cette terre.

5. Mais Dieu, dans sa bonté infinie, a élevé l'homme plus haut, Il l'a destiné à une fin surnaturelle, c.-à-d. une fin au dessus des exigences et des forces de toute nature créée; cette fin consiste essentiellement à connaître Dieu en lui-même, à le voir face à face, ce qui par nature est le propre de Dieu seul; la béatitude essentielle sera accompagnée de tout autre bonheur accidentel, plus grand encore que dans l'état de nature pure. Pour nous mener à cette fin sublime, Dieu s'est révélé d'une manière surnaturelle, positive; Il a institué la religion surnaturelle, qui, depuis la chute de l'homme et sa rédemption par le Christ, s'appelle le christianisme, et se trouve dans la seule vraie Église de Jésus-Christ, l'Église catholique.

La morale surnaturelle dirige nos libres actions, à la lumière de la foi, et avec le secours surnaturel de la grâce, de manière à nous faire atteindre la fin dernière surnaturelle, à laquelle Dieu nous a de fait destinés.

6. La morale naturelle et la science qui la propose, la philosophie morale, est donc vraie et complète, seulement dans l'hypothèse de l'état de nature pure. Elle est incomplète en thèse, dans la réalité de l'état actuel de l'humanité. C'est ce qu'on perd trop souvent de vue dans

les études supérieures. Elle est non seulement incomplète, mais elle devient fausse et pernicieuse, si, au lieu de faire seulement abstraction de la religion surnaturelle établie par Dieu, au lieu de se restreindre simplement à l'hypothèse de nature pure, on se permettait de poser ce dernier état en thèse, d'exclure la religion surnaturelle. C'est ce que font les rationalistes, les déistes ; c'est ce qui se pratique dans certaines écoles publiques, sous prétexte de neutralité, d'enseignement constitutionnel.

7. Tout ce que nous venons de dire des rapports entre la morale naturelle et la morale chrétienne, s'applique également au droit public naturel comparé au droit public chrétien.

Ce sont donc les principes de la morale surnaturelle, c'est la théologie morale, que nous devons étudier, comme c'est au droit public chrétien que nous devons recourir. D'ailleurs, la morale surnaturelle et le droit public chrétien comprennent la morale naturelle et le droit naturel tout entiers : ils les expliquent et les complètent, de même que l'ordre surnaturel établi ne saurait contrarier ni détruire la nature, mais par contre la suppose nécessairement, la complète et la perfectionne, comme nous l'expliquerons.

8. La nécessité de l'étude de la théologie morale, n'échappe pas aux esprits sérieux. Voici ce que disait naguère un savant de l'ordre des FF. Prêcheurs, le P. Hip. Gayraud, en parlant précisément de la crise sociale actuelle : « Le libéralisme, dit-il, ne porte à la crise actuelle aucun remède, le socialisme en ferait naître une autre encore plus effroyable. Il faut donc combattre le socialisme..... mais il ne faut pas moins se garder des erreurs et des crimes du libéralisme, seule la morale chrétienne renferme, à notre avis, dans ses principes de justice et de charité, et dans le secret de son influence sur la vie privée et publique, une solution raisonnable du

grand problème social. » Ce qui étonnera peut-être d'avantage, c'est d'entendre le témoignage d'un homme, qui ne partage pas nos croyances, mais qui s'en est rapproché de plus en plus par ses études loyales et consciencieuses, de Fréd. Leplay, le restaurateur des études sociales en France : « La théologie, dit-il, est la première des sciences, et toutes les autres sont fausses, au moins dans leurs conséquences pratiques, lorsqu'elles ne marchent pas d'accord avec elle. » (V. Ch. De Ribbe, *Leplay d'après sa corresp.*).

9. Résumons ce qui vient d'être dit de l'objet et du but de nos études, en ajoutant un mot sur la marche que nous comptons suivre.

Nous ne pouvons, sous peine de ne pas être utile aux lecteurs, à qui nous destinons ces pages, entamer dès le début des questions spéciales ; il faut avant tout, sinon exposer d'une manière suivie toute la théologie morale, du moins donner une idée de la science dans son ensemble, sauf à insister plus ou moins sur différents points, suivant nécessité ou utilité pour notre but, qui est d'exposer les vérités fondamentales devant servir de base et de principes de solution aux questions sociales, tant agitées de nos jours. Aux principes de morale, nous rattacherons en temps et lieu les principes de droit public nécessaires ou utiles pour la même fin.

De temps à autre nous ne pourrons même nous empêcher de faire une excursion sur le terrain dogmatique : le dogme catholique étant la base de la morale comme du droit public.

Ensuite, il est nécessaire d'approfondir les choses ; mais, tout en étant solide, nous tâcherons de rester toujours clair. Quant à la forme, elle sera didactique, par conséquent simple ; le style sobre et classique nous semble seul digne de la science.

PREMIÈRE PARTIE

NOTIONS DE MORALE CHRÉTIENNE GÉNÉRALE.

CHAPITRE I

IDÉE GÉNÉRALE DE LA MORALE.

10. Nous commençons par donner une idée générale de la morale, idée féconde qui fera saisir tout de suite l'ordre et la connexion des parties, ce qui est de souveraine importance en matière scientifique.

Voici donc une définition de la science morale, définition applicable à la philosophie comme à la théologie morale. La morale est la science qui nous apprend à diriger nos actions libres, de manière à atteindre notre fin dernière.

Remarquons aussitôt, en passant, comment toutes les sciences de l'ordre moral, à caractère pratique, le droit, l'économie politique et sociale, etc., sont subordonnées à la morale: celle-ci considérant la fin dernière et les moyens d'y parvenir; celles-là ayant pour objet l'étude d'une fin subordonnée, la paix et les bonnes relations entre citoyens, l'ordre public, etc., et les moyens d'assurer ces diverses fins.

Une bonne définition doit être un résumé complet et exact de la chose définie, et en contenir toute la substance. Notre définition, quoique très-simple, contient réellement tous les éléments de la morale, toutes les parties de la science morale: la première considération, fondamentale en morale, est la considération de la fin dernière; c'est pourquoi nous disons: la science qui nous apprend à diriger nos actions libres, de manière à *atteindre notre fin dernière*.

11. Tous les anciens commencent la morale, comme notamment le Prince de l'École, S. Thomas, par le traité: *de fine ultimo et beatitudine;* et vraiment on ne comprend

pas comment jamais les modernes moralistes ont pu s'écarter de cet ordre. Je disais en effet que cette considération est fondamentale et nécessairement la première. C'est la fin qui détermine tout. C'est de la connaissance de la fin que dépend la connaissance des moyens, des actions qui doivent nous conduire à cette fin; c'est d'elle que dépend la règle de ces actions, la loi ou la règle indiquant précisément la proportion (loi préceptive) ou la disproportion (loi prohibitive) des actes avec la fin à atteindre. Il faut donc étudier d'abord la fin, c'est le traité *de fine ultimo et beatitudine;* ensuite les actions vers la fin, c'est le traité *de actibus humanis*, des actes humains; en troisième lieu, la règle de ces actes, c'est le traité *de lege*. Cependant la loi a besoin d'être appliquée à chacun en particulier, elle n'est que la règle éloignée et extrinsèque de nos actions, elle s'applique par la science d'un chacun, par la conscience, qui est la règle prochaine et intrinsèque de notre libre activité, voilà le traité *de conscientia*. Les actes conformes à ces règles sont bons, utiles ou nécessaires à la fin; les actes difformes, contraires à ces règles, sont mauvais, sont péchés, nuisibles à la fin. C'est le traité de la moralité, où il reste surtout à parler du péché, c'est le traité *de peccatis;* on y ajoute les vertus et les vices, qui sont les principes des actes bons ou mauvais, le traité *de virtutibus et vitiis*.

12. Voilà toute la morale générale; mais comme il ne suffit pas d'étudier les actions et leur moralité en général, puisque l'acte en général n'est qu'une abstraction, qu'on ne pose pas une action en général, mais une action déterminée, particulière, il faut y ajouter la morale spéciale, qui étudie chacune des actions requises ou utiles à la fin, comme chaque action nuisible, ou, en d'autres termes, chacune des lois préceptives ou prohibitives, qui nous indiquent ce qu'il faut faire ou laisser en particulier

pour atteindre la fin dernière. C'est là que nous rencontrerons surtout les questions spéciales des obligations de justice et de charité, de la propriété, etc.

13. Je disais plus haut qu'il est d'une importance capitale, en fait de science, de bien comprendre la connexion des parties, c'est pourquoi je répète ce que je viens de dire de l'ordre des différentes considérations à faire en morale, de l'ordre des différents traités, en proposant une comparaison simple et vulgaire, qui permettra de saisir cet ordre, de manière à ne plus jamais le perdre de vue. Nous sommes en ce monde vis-à-vis de notre fin dernière à atteindre, comme des voyageurs vers leur patrie. Quelle est la première considération à faire par le voyageur, que doit-il connaître avant tout? C'est la fin, le but du voyage. Sans cette connaissance, il ne peut faire un pas, utile au but, il ne peut même s'enquérir du chemin à suivre. C'est le but qui détermine l'action vers le but. S'agit-il d'un but physique à atteindre, les actions pour le but seront la marche, une locomotion physique. S'agit-il d'un but moral, les actions seront de l'ordre moral; s'agit-il en particulier de la fin dernière, qui consiste à posséder Dieu par la connaissance et par l'amour, par l'intelligence et la volonté, les actions qui y conduisent seront des actions d'intelligence et de libre volonté, de libre arbitre. La fin est-elle surnaturelle, consistant dans la vision béatifique et l'amour qui y correspond, ces actions ne seront pas purement humaines, ce ne seront plus seulement des actes de notre libre arbitre, mais des actions libres élevées à l'ordre surnaturel par le concours de la grâce divine surnaturelle; mais laissons plutôt l'ordre surnaturel établi par Dieu, pour le considérer tantôt à part, afin de ne pas produire de confusion d'idées, et d'avoir, au contraire, une nouvelle occasion de saisir définitivement l'ordre scientifique des parties.

14. Nous avons donc compris que la première considération est celle du but, de la fin, c'est l'objet du premier traité, de la fin dernière.

Nous avons compris aussi que cette première considération est fondamentale, détermine tout le reste, et d'abord les actions vers la fin: si le but est un but physique, comme chez notre voyageur, ce sont des actions de locomotion physique; si notre fin dernière consiste essentiellement dans la perfection de nos facultés supérieures, de l'intelligence et de la volonté, c'est par des actes d'intelligence et de libre volonté, de libre arbitre, des actes humains, en un mot, qu'il faut y parvenir. Voilà le second traité, des actes humains, c.-à-d. délibérés et libres. Mais il ne suffit pas que le voyageur sache marcher ou se transporter, il faut, en troisième lieu, que la voie à suivre lui soit indiquée, qu'il y ait une proportion indiquée entre ses pas et le but, que sa marche soit dirigée, direction qui dépend évidemment du but à atteindre; l'indicateur du chemin, voilà la loi du voyage. L'indicateur dit: tout voyageur, qui veut parvenir à tel but, doit marcher dans tel sens. L'indicateur vers la fin dernière, c'est la loi morale, qui indique la proportion entre les actes libres et la fin à atteindre, voilà le troisième traité, de la loi.

Il ne suffit pas encore pour le voyageur, que le chemin existe, que l'indicateur se trouve là à sa disposition le long du chemin, il faut qu'il le regarde, qu'il s'applique à lui-même par la science la loi du chemin, qu'il se dise: tout voyageur, qui veut arriver à tel endroit, devant suivre cette voie, moi qui veux parvenir à ce but, je dois suivre *hic et nunc* ce chemin. De même la loi morale doit être appliquée à l'agent par la science, il doit se dire de même: celui qui veut parvenir à sa fin dernière, doit poser tel acte, éviter tel autre; par conséquent, pour poursuivre ma fin dernière je dois *hic et nunc* poser

tel acte, éviter tel autre. C'est l'acte même de la conscience. Voilà le quatrième traité, de la conscience. Le reste se comprend de soi.

15. Nous avons considéré jusqu'ici la morale naturelle, la philosophie morale, répétons une dernière fois l'ordre et la connexion des traités en considérant la morale chrétienne ou surnaturelle, la théologie morale, tout en restant cependant dans les généralités et en supposant beaucoup de choses à expliquer en temps et lieu.

La fin étant surnaturelle, étant essentiellement, comme nous le supposons connu pour le moment, la possession du souverain bien, par la vision béatifique de la Trinité divine, il est évident que les actes libres de l'homme n'ont aucune proportion ni physique ni morale pour atteindre cette fin ; c'est pourquoi il leur faut ajouter un élément surnaturel et divin, le concours de la grâce surnaturelle, aussi bien dans l'intelligence que dans la volonté, par conséquent, dans le deuxième traité des actes humains, il faut nécessairement tenir compte de la grâce divine. Ensuite, ce n'est plus simplement la loi morale naturelle qui saurait être la règle de ces actes, mais la loi surnaturelle, que nous pouvons appeler loi surnaturelle, connaturelle à l'ordre établi ; je dis : connaturelle à l'ordre surnaturel établi, pour faire comprendre qu'il ne s'agit pas d'une simple loi positive donnée par Dieu, mais de la loi fondée sur la nature, en tant qu'élevée par Dieu à l'ordre surnaturel, loi qui par conséquent comprend la loi naturelle tout entière mais complétée, de même que l'homme élevé à l'ordre surnaturel comprend la nature humaine, perfectionnée, élevée. Enfin, quand il s'agit d'appliquer la loi par la conscience, l'on doit comprendre par conscience, non plus un acte de la raison naturelle à elle seule, mais un acte de la raison élevée et éclairée par la foi. Il faut donc dans le traité de la loi, comme dans celui de la conscience, tenir compte de l'élément

surnaturel. Nous n'allons pas plus loin, parce que, avant d'avoir expliqué l'ordre surnaturel, ce qui reste à dire ne saurait être proposé utilement, et produirait plutôt la confusion.

D'ailleurs, c'est tout ce qu'il faut pour avoir une idée générale de la théologie morale, ainsi que de l'ordre et de la connexion de ses parties.

CHAPITRE II

LA FIN DERNIÈRE DE L'HOMME.

16. Nous passons à l'explication de la fin dernière de l'homme. Déjà ici nous rencontrerons des considérations générales, des principes fondamentaux en matière sociale, et d'une importance d'autant plus grande qu'il s'agit de principes plus généraux, plus fondamentaux.

On entend par la fin d'une créature, le terme de la destination d'une créature, le terme auquel Dieu la destine, on appelle cette fin la fin de l'œuvre, *finis operis* ou la fin extrinsèque. C'est dans cette destination des créatures à une fin, que consiste ce qu'on appelle l'*ordre* établi par Dieu.

On entend aussi par la fin d'une créature, le terme de sa tendance, le terme vers lequel tend son activité, et qui est son motif d'agir, son mobile, on la nomme fin de l'agent, *finis operantis* ou fin intrinsèque. Quand il s'agit d'une créature dépourvue de raison, la fin de l'œuvre coïncide avec la fin de l'agent : cette créature est déterminée par sa nature à poursuivre la fin à laquelle elle est destinée, laquelle elle atteint nécessairement.

Quand il s'agit d'une créature douée de raison, il faut distinguer une double tendance vers la fin : l'une *naturelle*, à laquelle elle ne peut se soustraire, c'est le *pondus naturæ*, cette tendance est générale, fondamentale, je

veux dire au fond de toute tendance particulière, elle est indéterminée dans son objet, c'est-à-dire vers la perfection *in genere* de cette créature, vers le bonheur *in confuso;* l'autre tendance est *libre*, spéciale, vers un objet déterminé, connu d'avance, dans lequel elle fait consister librement sa perfection, son bonheur. Pour observer l'ordre établi par Dieu, lequel ordre, appliqué à la créature, s'appelle sa loi, il faut qu'elle cherche librement sa perfection et son bonheur, dans l'objet même, qui est véritablement la fin à laquelle Dieu la destine; mais, comme elle peut obéir à cette loi par l'usage légitime de sa liberté, elle peut aussi, par abus de cette même liberté, mettre sa fin (*operantis*) dans un bien apparent ou inférieur qui n'est pas sa fin (*operis*).

17. Continuons, et appliquons ces notions générales, en exposant quelle est la fin dernière de l'homme, c'est-à-dire, quel est d'abord le terme auquel Dieu le destine, et ensuite le terme 1° qu'il poursuit par nature, 2° celui qu'il doit librement poursuivre.

§ I

Quelle est la fin (finis operis) à laquelle Dieu destine ses créatures?

18. Dieu étant le souverain bien, infiniment parfait et heureux, pleinement indépendant, il est évident qu'il n'a besoin d'aucune créature: s'il a voulu créer, ce n'est ni par exigence d'autrui, ni par indigence propre, ce n'est pas pour s'acquérir quelque bien, c'est par pure bonté et pleine liberté, parce qu'il est bon et raisonnable de se manifester et de faire ainsi du bien aux créatures, puisqu'il est tout-puissant à le faire, et cela sans diminuer son bonheur; de même qu'il n'a pas créé sans raison, étant infiniment sage, il n'a pas non plus créé en aveugle, sans

donner aux créatures une destination, *finis operis:* cette destination est tout d'abord de manifester ses perfections, de faire refléter par les créatures sa puissance, sa sagesse, sa bonté, en d'autres termes, cette fin de l'œuvre est la gloire de Dieu objective (1). Cette fin, la gloire de Dieu objective, est commune à toute créature, mais elle n'est pas la fin dernière de la créature raisonnable: car, qui dit manifestation, dit un terme à qui la manifestation se fait. Or, ce terme n'est certes pas Dieu, souverainement glorieux en lui-même, ayant sa manifestation infinie *ad intra* dans la personne du Fils, qui est l'image consubstantielle du Père, et sa communication infinie de bien dans la personne du S[t] Esprit, qui est la bonté, l'amour consubstantiel du Père et du Fils. Le terme de cette manifestation *ad extra*, c'est la créature raisonnable, capable de la saisir, capable d'atteindre, par la connaissance et l'amour de Dieu, la perfection essentielle de son intelligence et de sa libre volonté, et d'atteindre par conséquent le bonheur final, afin que par ce bonheur même elle glorifie Dieu, c'est-à-dire le reconnaisse, l'aime, le serve et le loue ; c'est donc cette glorification formelle de Dieu, qui est en même temps le souverain bonheur de la créature raisonnable, qui est la fin dernière de la création, médiatement des créatures dépourvues de raison, immédiatement des anges et des hommes. Je dis *médiatement* des créatures dépourvues de raison : celles-ci en effet ne sauraient glorifier Dieu que matériellement, objectivement, par leur être et leurs perfections ; elles glorifient Dieu formellement d'une manière médiate seulement, par la voix de l'homme, *voce hominis*, comme dit S. Augustin. Seules les créatures raisonnables, capables de reconnaître

---

(1) On appelle gloire *objective*, la simple manifestation des perfections divines ; gloire *formelle*, la reconnaissance de cette manifestation, la louange de Dieu, par la créature raisonnable.

Dieu et de l'aimer, doivent chercher leur bonheur dans sa gloire formelle, et sa gloire dans leur bonheur. C'est ainsi que Dieu, premier principe, est nécessairement aussi la fin dernière de toutes choses.

19. Remarquons bien la subordination à l'homme des créatures dépourvues de raison.

Remarquons par contre que l'homme n'est subordonné, quant à la fin dernière, à aucune créature, même supérieure à lui, mais à Dieu seul.

Il est vrai que l'homme sert à lui-même et au prochain, comme le prochain lui sert, à manifester les perfections divines, mais toujours pour la fin ultérieure du bonheur de l'homme lui-même, et de la gloire de Dieu. L'homme ne doit servir en cela que parallèlement, sans subordination exclusive. Il est vrai aussi que ce service n'est pas seulement matériel, en ce que l'homme manifeste Dieu par son être et ses perfections, mais encore formel, par des actes d'intelligence et de libre volonté; car, il est capable de faire connaître Dieu, de le faire aimer et louer, de faciliter au prochain l'acquisition de la fin dernière, il peut instruire le prochain, lui donner bon conseil, le fort peut protéger le faible, le riche secourir le pauvre, etc.; en vue d'atteindre plus facilement la fin dernière, l'homme a même besoin du prochain, comme le prochain a besoin de lui, l'homme est naturellement sociable: mais la sociabilité et la société elle-même qui, comme tout, est la fin de la partie comme telle, reste cependant toujours une fin intermédiaire, reste un moyen pour l'homme de parvenir à sa fin *dernière*.

20. Ce principe fondamental de la destination de l'homme, qui est fait pour Dieu seul, sans subordination exclusive, quant à sa fin dernière, à aucune créature, mérite de fixer toute notre attention.

C'est là en effet le vrai et l'unique fondement, non seulement de ses obligations, mais encore de sa dignité,

de son indépendance dans le bon sens, de sa liberté, de ses droits à la vie et aux biens dont il a besoin pour poursuivre sa fin.

C'est le fondement de ses obligations : si en effet Dieu est sa fin dernière, comme il est son premier principe, Dieu doit être évidemment sa loi, son souverain législateur et juge.

Notons en passant la connexion intime entre le dogme et la morale, qui est basée sur le dogme. Remarquons comment il n'y a pas de morale sans religion, ou plutôt comment la morale, dans son vrai sens sans restriction, est une partie essentielle de la religion, c'est la pratique de la religion.

21. Ce principe contient aussi d'une manière évidente le fondement de la dignité humaine, de son indépendance vis-à-vis de son semblable, de sa liberté et de ses droits à la vie et aux biens, qui lui sont des moyens nécessaires à sa fin. S'il doit des services à son semblable, à la société, ce n'est pas parce que le bien social est sa fin *dernière,* mais précisement parce que Dieu l'a créé sociable, lui a donné la société comme moyen pour parvenir plus facilement à cette fin, et c'est ainsi qu'il peut réclamer de son semblable et de la société les mêmes services qu'il leur rend : il n'y a pas, comme nous le disions, subordination sous ce rapport, mais service mutuel, parallèle.

22. Remarquons comme cette doctrine s'accorde parfaitement avec le précepte bien entendu de la charité du prochain, qui contient en somme toute la loi sociale, qui en est la fin et la perfection. Nous devons aimer le prochain pour Dieu, *ut aliquid Dei,* ce n'est ni le prochain, ni nous qui sommes la fin, mais Dieu. De plus, même abstraction faite de cette interprétation du précepte, qui n'est pas seulement l'interprétation chrétienne mais aussi la vraie en pur droit naturel, et pour ne considérer que la seule formule que tous admettent : aimez votre prochain

comme vous-même ; qu'en suit-il ? Il n'est pas dit, il ne peut être dit : aimez le prochain plus, ou autant que vous-même, mais à la manière dont vous vous aimez vous-même, c'est-à-dire, lui faisant le bien, que vous pouvez légitimement attendre de lui dans des circonstances semblables, et ne lui faisant aucun mal, que vous pouvez à bon droit, dans une semblable conjoncture, refuser de souffrir de sa part. Toujours service mutuel parallèle, sans subordination, si ce n'est à Dieu. Je disais qu'il ne peut être dit : aimez le prochain autant que vous-même, car la nature vous fait sentir, et la saine raison vous dit que, toutes choses égales d'ailleurs, pour la même espèce de bien à acquérir, ou de mal à éviter, vous pouvez vous préférer au prochain, et s'il est vrai que vous pouvez aussi préférer le prochain, aussi longtemps qu'il ne s'agit pas d'un bien nécessaire pour vous à la fin dernière, ou d'un mal quelconque même simplement nuisible à cette fin, de manière que vous pouvez même donner votre vie pour sauver la sienne, il est manifeste aussi qu'en agissant de la sorte vous pouvez trouver dans cet acte un nouveau moyen plus efficace à votre fin dernière, et il est manifeste que par contre vous ne pouvez jamais, pour le bien du prochain, poser le moindre acte qui empêche ou retarde votre tendance vers la fin dernière, vous ne pouvez commettre même le plus léger péché véniel.

Vous devez donc aimer le prochain, pour autant que cet amour est capable de vous faire atteindre à vous-même votre fin dernière ; vous ne pouvez pas lui faire un bien quelconque, quand vous ne pouvez le faire sans nuire à votre fin dernière, à votre vrai bonheur.

Voyez-vous l'accord parfait du précepte de la charité bien expliqué avec le grand principe sur lequel j'appelais l'attention, à savoir que l'homme est destiné à servir Dieu et à trouver en lui son bonheur, et qu'en cela il n'est subordonné à aucune créature.

23. Continuons. Nous avons vu que ce principe est le fondement solide et inébranlable de l'obligation morale, comme aussi de la dignité de l'homme, de sa liberté et de ses droits.

De là vous comprendrez l'erreur des positivistes en matière sociale, tels que Huxley, Clifford, Stuart-Mill en Angleterre, Hartmann etc. en Allemagne, qui font consister la fin dernière des individus dans l'utilité présente ou future de la société, qui veulent déduire de là et l'obligation morale, et le droit de l'individu. Mais quelle obligation, et quel droit !

Voici comment le P. Forbes, S.-J. (*Is life worth living*, Introd., p. VII.) résume leur doctrine, d'abord pour ce qui regarde la fin elle-même, et la règle de la morale qu'ils en déduisent :

« La nouvelle école, dit-il, affecte de se donner des airs corrects et de parler comme la philosophie orthodoxe. La morale est une règle qui doit diriger l'activité de l'homme ; pour être morale, la vie doit rechercher un but, un bien ; la moralité, c'est le rapport entre l'acte et le bien... Ce bien, c'est le bien social : l'homme est entraîné par deux instincts : l'instinct égoïste et l'instinct altruiste. La perfection de l'humanité, amenée par l'évolution, sera la domination des instincts altruistes sur les instincts égoïstes : travailler au bonheur de l'humanité, voilà la règle de la morale. La société, dit le Prof. Clifford, est un vaste organisme, et de même que le bien de tout l'organisme est la raison de tous les mouvements qui s'y produisent, de même, la raison de toutes les actions des individus est le bien de la société. »

24. Nous avons réfuté d'avance ces rêveries, qui au premier abord ont quelque chose de spécieux et de séduisant pour des esprits superficiels. Que le bien social soit la fin *dernière* de l'homme, et que par conséquent la règle *suprême* de la morale soit de travailler au bien de

l'humanité: nous le nions. Travailler au bien social est certes une règle de la morale, parce que, l'homme étant de sa nature sociable et la société étant un moyen pour lui de parvenir plus facilement à sa fin dernière, il doit, en profitant de ce moyen, le considérer comme une fin intermédiaire, subordonnée à la fin dernière, et coopérer pour sa part à la conservation de ce moyen, pour lui et pour les autres. Mais ce n'est pas la règle suprême de la morale. Quand donc on dit: l'individu est fait pour la société, je distingue: il est fait pour la société comme pour sa fin dernière, je le nie; il est fait de par sa nature pour vivre en société, et trouver en elle un moyen plus efficace de parvenir à sa fin, je le concède.

25. Quant à la théorie de ce double instinct, égoïste et altruiste, il y a là une vérité travestie, comme cela arrive presque toujours de l'erreur. Un instinct de la nature, c'est-à-dire, un instinct que Dieu, l'auteur de la nature, a mis en nous, ne saurait être pervers. Nous sentons en nous l'instinct de notre propre bonheur, le *pondus naturæ* vers le bonheur *in confuso*, mais cet instinct ne doit pas être appelé égoïste, on ne donne ce nom qu'à une tendance, non naturelle, mais volontaire et perverse, de préférence propre. Ce *pondus naturæ* est le mobile secret qui est au fond de toutes nos actions, mais nous dirigeons, par notre libre volonté, cet appétit du bien sur le bien véritable, qui est notre fin dernière, comme nous pouvons, par abus de notre liberté, le diriger sur un bien faux, apparent. C'est donc là notre nature, comme l'expérience interne, et la conscience elle-même nous la révèle, qu'en resulte-t-il contre notre doctrine de la fin dernière? L'instinct altruiste, qu'est-ce, si ce n'est que l'homme est de par sa nature sociable, que par conséquent la nature elle-même l'incline vers la charité du prochain, etc.

Quant à l'évolution qui éteindra dans l'humanité le premier instinct, pour faire dominer seul le second, elle

se fera attendre, jusqu'à ce que les positivistes aient changé la nature humaine. Enfin la comparaison de la société avec un organisme, est une simple comparaison, et ici surtout il convient d'appliquer le dicton: *omnis comparatio claudicat.* Nous accordons cependant que le bien de la société résulte de l'action bienfaisante de ses membres, comme dans le corps, le bien-être et la santé du corps provient du fonctionnement régulier de tous ses organes et de tous ses membres, mais, il faut nier que les individus soient faits pour la société, comme pour leur fin dernière.

26. Que dire, en second lieu, dans la théorie positiviste, des droits de l'homme, de sa dignité, si ce n'est que cette théorie détruit la personalité humaine, qu'elle crée l'État tout-puissant, absorbant tous les droits. « Si l'utilité présente ou future de l'humanité, dit très-bien le P. Forbes, est la mesure du bien et du devoir, elle est aussi la mesure du droit, et alors quelle garantie les droits de l'individu trouvent-ils contre l'État, contre la société... » Et il ajoute: « Très-logiquement Stuart-Mill définit le droit: un pouvoir que la société est intéressée à accorder à l'individu. C'est en deux mots le communisme le plus absolu. Tout est à la merci de l'État, et l'État, qui a tout donné, peut également tout ôter.

Voilà ce qui montre une fois de plus la nécessité de la religion, ce qui montre comment le dogme d'un Dieu, créateur, législateur et juge est le fondement nécessaire de la morale et des sciences sociales. D'ailleurs, comment les positivistes ne voient-ils pas que historiquement et de par la nature, l'individu et la famille sont antérieurs à l'État; et ceux qui vivent patriarchalement, hors d'une société parfaite, ne pourraient donc atteindre leur fin dernière, ou n'en auraient pas!

27. Mais cela suffit. Refléchissons plutôt, d'après les principes vrais, à la question de savoir quel est l'État ou

gouvernement social le plus parfait, la meilleure autorité publique. Les considérations faites sur la fin dernière nous permettent déjà de formuler certains principes généraux à ce sujet, de descendre ensuite à des applications de plus en plus concrètes.

Ainsi, en principe général, cet État est le plus parfait qui, tenant compte des individus à gouverner et de toutes les circonstances de temps et de lieu, procure aux individus, dans les limites de ses attributions, le plus de moyens et les moyens les plus efficaces d'arriver à leur fin dernière. C'est là une vérité évidente par elle-même, qui n'a pas besoin de démonstration.

28. Remarquons cependant les restrictions que nous faisons, à savoir: que l'État doit agir *dans la mesure de ses attributions;* et *tenir compte des hommes à gouverner et de toutes les circonstances.*

Ce n'est pas en effet à la société civile de fournir les moyens directs à la fin dernière, quand on suppose l'Église, la société religieuse, établie, mais c'est en procurant directement, le mieux possible, les moyens à sa fin propre, subordonnée à la fin dernière, *en visant surtout cette subordination,* que l'État accomplira le mieux ses devoirs.

Ensuite le choix des moyens doit être adapté à la généralité des membres de la société, à leurs mœurs spéciales, comme aux mœurs générales de l'humanité; et si Dieu lui-même et l'Église, qui a directement en vue la fin dernière, ne propose pas seulement des lois, mais laisse aussi aux parfaits de suivre librement des conseils, il faut que l'État n'exige pas toujours les moyens qui, absolument parlant et *in abstracto*, sont les meilleurs et les plus efficaces. Ce serait une faute de le faire, une manière d'agir condemnable, et qui, loin de tourner au profit de la société, tendrait plutôt à son détriment.

29. Continuons. Cet État est le plus parfait qui ne

centralise qu'autant qu'il faut pour se conserver et garantir à ses administrés ce pour quoi il existe; qui respecte le mieux la liberté individuelle, la dignité humaine, les droits d'un chacun à la vie et aux biens nécessaires et utiles à la fin dernière, attribuant à chacun la plus grande part possible de considération, d'influence, d'intervention, de manière à l'intéresser le plus possible au bien général, à le contenter et à assurer ainsi la paix. En d'autres termes, cet État est le meilleur, qui tient le juste milieu entre l'individualisme et le monopole: entre la liberté et la propriété individuelle parfaites et sans restriction, la pleine liberté du commerce, de l'industrie, du travail, d'une part, et la limitation de la propriété individuelle stricte ou l'absorption de celle-ci, le monopole du commerce et de l'industrie, d'autre part; l'État, qui ne limite la liberté et la propriété individuelles, la liberté du commerce et du travail, que pour autant que ces mesures restrictives de la liberté sont de nature, eu égard à toutes les circonstances, à garantir à la généralité des citoyens ses droits et la plus grande somme de moyens d'arriver à la fin dernière.

3o. Chose curieuse, ce juste milieu ne se trouve-t-il pas en grande partie, d'abord dans la reconnaissance des droits naturels de la famille, dans la protection accordée à la famille au point de vue tant matériel que moral, et ensuite dans la liberté d'association garantie, protégée, dirigée, dans l'initiative accordée aux corporations pour le travail, le commerce et l'industrie.

Comme applications concrètes, il sérait intéressant d'étudier le monopole des chemins de fer, postes et télégraphes, en tenant compte, entre autres considérations, qu'il s'agit là actuellement d'un service international, et ensuite que la police et la surveillance de ce service peut exiger des mesures spéciales. Une autre application, brulante de nos jours, consiste à trouver le juste milieu

entre le libre usage du capital et le collectivisme du capital, en réglant l'usage du capital.

§ II

31. Nous avons fini de considérer la fin de l'œuvre, la destination que Dieu a donnée à l'homme, étudions maintenant la fin de l'agent, *la tendance de l'homme vers sa fin dernière.*

Tout ce qui existe poursuit une fin, agit pour une fin, est mu par une fin, mais, suivant le degré de perfection dans l'être et le degré de perfecfion correspondant de la fin elle-même, à laquelle elles sont destinées, les différentes créatures agissent pour atteindre cette fin, d'une manière plus ou moins parfaite.

Ainsi les créatures inférieures, même les animaux les plus parfaits, agissent par instinct, sans liberté, vers une double fin: leur conservation et perfection d'être et la conservation de l'espèce; toute leur vie, toute leur activité, comme la simple réflexion nous le montre, tend vers ce double but, et elles atteignent ainsi la fin dernière de l'œuvre, leur destination, qui est de manifester aux créatures raisonnables par leur être, leur perfection, leur activité, les perfections du créateur, et d'être au service et à l'usage de l'homme.

Pour autant que l'homme participe la nature animale, il est de même emporté par le même instinct, et atteint infailliblement la fin de la gloire objective de Dieu, mais, comme être doué de raison et de libre volonté, il a des aspirations plus élevées vers la perfection de ses facultés supérieures de l'intelligence et de la volonté, et ici il faut distinguer une double tendance: l'une *naturelle*, vers la perfection et le bonheur *in genere*, qui est le mobile universel de toutes ses actions; l'autre *libre*, qu'il doit diriger vers la perfection et le bonheur véritable, vers la fin dernière, à laquelle il est en vérité destiné, et que sa

raison lui manifeste (nous faisons jusqu'ici abstraction de l'ordre surnaturel). Or, cette perfection ne peut être autre, essentiellement, que la perfection de ses facultés supérieures, et comme la perfection d'une faculté consiste dans son acte, c'est l'acte le plus parfait de l'intelligence et de la volonté, ayant pour objet le bien souverain, Dieu, qui doit être sa fin dernière formelle, sa béatitude ou bonheur final, qui consiste par conséquent dans la possession de Dieu par la connaissance et l'amour, par la glorification formelle des perfections divines.

32. Et voilà comme nous aboutissons à la même conclusion que tantôt : la tendance physiquement libre mais moralement obligatoire de l'homme est vers la fin à la quelle Dieu le destine ; fin de l'agent et fin de l'œuvre se confondent. Admirons la parfaite unité et harmonie des dispositions divines, la parfaite concordance de l'ordre objectif établi par Dieu, et de l'ordre subjectif imposé à la libre activité de l'homme, admirons l'harmonieuse subordination de notre bonheur à la gloire de Dieu, notre bonheur suprême consistant précisément à nous rapporter ainsi tout entiers à Dieu, à lui adhérer par la connaissance et l'amour, par les actes parfaits des facultés qui nous dinstinguent et nous élèvent au-dessus des autres creatures. Notre fin suprême principale et primaire, c'est donc bien la glorification formelle de Dieu ; notre fin secondaire subordonnée, c'est notre suprême bonheur et perfection. Dieu est la fin dernière, comme il est le premier principe de toutes choses, A et Ω.

33. Nous n'insistons pas davantage sur l'étude de la fin intrinsèque de l'agent, d'autant plus que S. Thomas, dont nous désirons vous parler spécialement, commence sa morale en considérant de préférence la fin de l'agent, c'est-à-dire, notre tendance vers la fin dernière, dans son traité *de fine ultimo et beatitudine;* et avec raison, car ce n'est pas tant l'étude dogmatique et métaphysique de la

fin à laquelle Dieu nous destine, que plutôt l'étude psychologique de notre tendance vers cette fin, qui est propre à la morale. Ajoutons seulement que le parfait et entier accomplissement de notre fin extrinsèque, de notre destination, comme la pleine acquisition de notre fin intrinsèque, ne s'obtient pas en cette vie: comme le prouve *a priori* la durée limitée, la brièveté de la vie, alors que l'homme est doué d'une âme immortelle; comme le prouve *a posteriori* l'impossibilité où nous sommes, d'une part de nous rassasier des biens temporels, et d'autre part d'atteindre à satiété les biens éternels et de glorifier Dieu dignement en ce monde. C'est donc maintenant le temps de la préparation, de l'épreuve, du travail, ce qui n'exclue pas un certain bonheur et une béatitude initiale, qui consiste essentiellement dans la vertu, dans la contemplation des perfections divines, dans l'amour de Dieu; et accidentellement dans l'absence de souffrances et dans ces biens internes et externes, qui puissent à un certain point satisfaire aux légitimes désirs de la nature, et aux nécessités de la vie. Nous ajoutons cette remarque, afin d'éviter toute exagération: en voulant prouver que le parfait bonheur n'est pas à trouver en ce monde, l'on semble parfois nier tout bonheur ici-bas. Ce n'est ni vrai, ni utile au but.

34. Mais il y a une autre utilité réelle dans l'observation que nous venons de faire. C'est que la doctrine catholique, sur la fin dernière de l'homme, n'est pas de nature à engendrer un mépris oiseux du monde, et ne met aucun obstacle à tous les progrès légitimes scientifique, politique ou social; au contraire, elle est un puissant auxiliaire pour les vues larges, pour l'application des forces naturelles, et le bon usage des biens de ce monde: car ce sont là autant de moyens ou de stimulants pour glorifier Dieu, et même tout cela contient la gloire de Dieu, du moins objective, en nous manifestant davantage ses souve-

raines perfections. Aussi voyons-nous que de fait l'Église a été la protectrice constante des sciences et des arts.

§ III

La fin dernière dans l'ordre surnaturel établi de fait par Dieu.

35. Jusqu'ici nous avons considéré la fin dernière de l'homme d'une manière générale, commune à tout ordre; car Dieu est objectivement notre fin dernière, nécessairement et en tout ordre, mais il s'agit de savoir *comment* Dieu a voulu être l'objet de notre béatitude, *comment* il a voulu se manifester à l'intelligence et se communiquer à la volonté de la créature, arrivée au terme bienheureux.

Reprenons les choses d'un peu plus haut. Nous avons vu que Dieu ne pouvait créer sans donner aux créatures une fin, une destination. C'est pour cette même raison qu'il ne pouvait produire seules des créatures dépourvues de raison, non à défaut de puissance, mais sa sagesse faisant obstacle, puisque ces créatures n'auraient pas eu de destination, n'auraient pas trouvé à qui manifester les perfections divines. Dieu pouvait créer l'homme dans sa perfection naturelle, le laissant aux propres forces de sa raison et de sa volonté, pour arriver à la destination, à la fin dernière de sa nature, à savoir, au bonheur *relativement* parfait, je dis, parfait relativement à sa nature imparfaite. Ce bonheur aurait consisté dans une connaissance de Dieu par ses œuvres, d'un degré supérieur, dans un amour de Dieu stable proportionné à la nature, avec absence de toutes les misères de cette vie présente, avec le don même de l'immortalité du corps, si Dieu le voulait ainsi, et toute espèce de jouissances nobles et conformes à cet état nouveau. Cet ordre de choses eut été l'ordre naturel. L'exécution de cet ordre ne pouvait rencontrer d'obstacle ni de la part de la puissance divine, ni de la

part de sa sagesse, ni de la part de sa bonté, mais il ne satisfaisait pas cependant entièrement à cette sagesse et à cette bonté : Dieu pouvant faire plus pour le bonheur de ses créatures raisonnables et pour la manifestation de sa gloire, il n'y avait pas, pour sa sagesse et pour sa bonté, de raison suffisante de s'arrêter là. Et en effet, cette manifestation naturelle par la création n'est pas la manifestation immédiate de Dieu, comme il est en lui-même, cette communication n'est pas celle du bien divin lui-même, ce n'est que la manifestation médiate de Dieu par ses œuvres, la communication de biens créés ; une autre manifestation suprême, d'un autre ordre, celle de Dieu en lui-même, et la communication de la béatitude divine elle-même était possible, comme la révélation nous l'a appris, par là même qu'elle nous enseigne de fait sa réalisation. Cette manifestation et cette communication sont infiniment plus parfaites, et il reste vrai cependant, que Dieu n'en avait nul besoin, qu'aucune créature, même existant déjà dans sa perfection naturelle, ne pouvait l'exiger ou y atteindre par ses propres forces, et par conséquent la pleine liberté, la pure libéralité et l'amour gratuit de Dieu sont entièrement saufs. Dieu décréta cet ordre dès l'éternité, il le réalisa dans le temps. Il destina de fait l'homme à voir son essence dans la Trinité des Personnes divines et à participer ainsi la béatitude divine elle-même

36. Cette fin est absolument surnaturelle, comme le prouve S. Thomas, dont voici en substance l'argument : Le connu est dans le connaissant suivant la nature du connaissant. Si la manière d'être d'une chose à connaître excède la nature du connaissant, il faut que la connaissance de cette chose dépasse la nature du connaissant. Or, toute chose finie n'a l'être qu'à un certain degré, c'est le propre de Dieu d'être l'Être subsistant. Par conséquent, connaître l'Être subsistant en lui-même, est le propre de l'Être subsistant, et surpasse la connaissance naturelle

de tout être, qui n'a que l'être participé, qui n'est pas à lui-même son être. La vision de l'essence divine est donc propre à Dieu par nature, tellement qu'elle ne peut être naturelle à aucune créature. Dieu, quoique tout-puissant, ne peut faire une créature, à qui la vision de son essence convienne par nature et de droit; ce n'est donc que par participation gratuite surnaturelle, par un don accidentel, surajouté à la nature et qui surpasse les exigences et les forces de toute nature créée, que Dieu rend la vision de son essence possible à la créature. On appelle ce don la lumière de la gloire, qui élève l'intelligence et la rend capable d'union avec le pur et infini intelligible.

37. Arrêtons nous un instant pour expliquer la notion du surnaturel en général. Surnaturel se dit par rapport au naturel. Il faut donc d'abord bien comprendre ce dernier terme. Or la nature (*nasci*) comprend tout ce qu'un être possède et acquiert en vertu de sa naissance, de sa constitution comme tel être : ainsi est naturel à l'homme, tout ce qui fait qu'il est homme, tout ce qu'il possède comme homme, tout ce qui découle de la perfection humaine, tout ce qu'il peut acquérir par les forces propres de son être humain. Ainsi le corps, l'âme et son immortalité, les facultés, l'activité de l'âme et du corps sont de la nature de l'homme. Mais supposez qu'une perfection, propre à une nature supérieure, soit communiquée à l'homme, laquelle donc il ne peut exiger pour sa perfection propre, ni acquérir par ses propres forces, par exemple l'immortalité du corps, ce don sera surnaturel par rapport à l'homme: en effet la mortalité est le propre du corps, l'immortalité le propre de l'esprit, si cette dernière est communiquée au corps, ce ne peut être par nature, mais par un don accidentel, gratuit, surnaturel. Enfin supposez qu'une perfection, qui appartient en propre à Dieu, soit communiquée à une créature douée d'intelligence et de volonté (les autres n'en sont pas

capables, n'ont pas même la réceptivité passive, la puissance obédientelle à cette communication), ce don sera surnaturel, non seulement par rapport à cette nature qui le reçoit, mais absolument, surpassant toute nature créée ou créable: par exemple, la vision béatifique, et les dons de la grâce qui dans la vie présente nous élèvent et nous rendent capables de travailler pour cette fin. Ce sont ces dernières perfections qu'on appelle proprement et strictement *surnaturelles*, les premières, comme l'immortalité du corps, qui peuvent appartenir de droit à une nature créée supérieure, on les appelle parfois surnaturelles, en comprenant relativement surnaturelles, mais d'ordinaire et mieux, pour les distinguer des secondes, on les nomme *préternaturelles :* telles sont l'immortalité du corps, le don d'intégrité qui en découle, la science infuse, accordés à nos premiers parents.

38. Reprenons. La fin dernière, dont nous venons de parler, étant surnaturelle, Dieu ne la devait pas à sa créature, il ne la devait pas non plus à lui-même, à sa sagesse et à sa bonté, mais, étant possible, sa sagesse et sa bonté ne trouvaient pas de raison de s'arrêter à la fin naturelle. De même la créature, quelque parfaite qu'elle soit par nature, ne pouvait prétendre à cette fin, ni la connaître sans révélation divine. Cependant, de même que d'une part, en considérant la fin extrinsèque, la destination divine à la fin, nous voyons une raison de convenance, à savoir, que Dieu pouvait faire plus pour le bonheur de l'homme, et satisfaire plus pleinement à sa sagesse et à sa bonté, en procurant une gloire extrinsèque plus élevée, de même, à considérer la fin intrinsèque, la tendance de l'homme vers sa fin, nous trouvons dans l'homme un désir naturel de voir Dieu, désir non d'exigence mais de convenance, non comme d'une chose dûe à la nature, et que celle-ci peut atteindre par elle-même, mais comme d'une chose à laquelle la nature raisonnable,

comme telle, a une puissance obédientelle (1), à laquelle elle peut être élevée par Dieu, à une chose qui lui convient et qui lui donne la dernière perfection. Il y a donc en nous une aspiration naturelle, innée, qui ne saurait être frustrée, de connaître Dieu autant que possible: car, voyant les effets, nous désirons naturellement *connaître* leur cause; cette aspiration se traduisant en acte devient un désir inefficace de voir Dieu, dans l'ordre purement naturel, dans notre nature imparfaite; elle devient un desir efficace, infrustrable, connaturel à notre nature élevée, dans l'ordre présent surnaturel.

39. La fin étant surnaturelle, Dieu devait conséquemment élever la nature humaine, de manière à la rendre capable de travailler pour cette fin sublime. Il le fit en accordant la grâce sanctifiante ou habituelle, qui fait fonction comme de seconde nature: l'homme étant de sa nature serviteur, devient par cette grâce fils adoptif de Dieu, ayant droit à l'héritage paternel, qui est la béatitude, la fin surnaturelle. De même Dieu élève les facultés de l'âme: dans l'intelligence, il donne la vertu de foi, lumière surnaturelle, la rendant capable de reconnaître surnaturellement sa fin et les moyens d'y arriver, révélés par Dieu. Cette connaissance en effet doit être proportionnée à la fin, et par conséquent surnaturelle; la foi ici-bas répond à la vision béatifique là-haut. Dieu devait donc aussi se révéler comme fin surnaturelle, et c'est ainsi qu'il s'est fait connaître, non comme il se reflète dans la création, mais comme il est en lui-même: une

---

(1) De même que l'homme obtient sa première perfection, son âme, de l'agent surnaturel d'infinie puissance, et que par là l'âme excède la faculté de la nature qui la reçoit comme forme, le corps, qui ne peut la contenir (ce qui constitue précisément sa puissance obédientelle au surnaturel): de même il faut que la dernière perfection, à laquelle l'homme *peut* parvenir, excède la faculté de toute la nature humaine.

nature ou essence infinie, subsistant en trois Personnes distinctes.

40. Dieu élève l'intelligence par le don de la foi; il élève la volonté d'abord par la vertu de l'espérance, qui incline la volonté vers la fin surnaturelle, qui est, dans l'ordre surnaturel, ce que nous avons appelé le *pondus naturæ* dans l'ordre naturel; ensuite, il élève encore la volonté par la vertu de charité, qui la rend capable d'aimer Dieu surnaturellement, pour lui-même, d'un amour d'amitié, et qui achève ainsi, avec la grâce sanctifiante dont elle est inséparable, de donner à l'homme ce que les théologiens appellent la conversion complète vers la fin, c'est-à-dire, qui lui donne toutes les facultés et aptitudes nécessaires pour poursuivre cette fin. La conversion est incomplète, si la charité manque; la foi est le commencement de cette conversion: il faut d'abord reconnaître Dieu comme fin surnaturelle, avant de pouvoir le servir, il faut ensuite espérer parvenir à la fin, et attendre la récompense, mais le service ne sera pas parfait sans l'amour.

41. Voilà donc l'homme parfaitement équipé, pour ce qui regarde directement la fin dernière surnaturelle; il le serait pour la fin naturelle par sa seule nature, par son intelligence et sa volonté, il le devient pour la fin actuelle par les dons surnaturels que nous venons d'énumérer. De plus, dans l'ordre naturel, l'homme peut acquérir des vertus qui le disposent à user correctement et plus facilement des moyens pour la fin; de même, dans l'ordre actuel, Dieu n'a pas voulu lui refuser des vertus morales surnaturelles infuses, qui le disposent et le rendent capable d'user surnaturellement des moyens pour sa fin. Ces vertus peuvent toutes se réduire, comme dans l'ordre naturel, à quatre principales ou cardinales: la prudence qui règle le choix des moyens par l'intelligence, la justice qui dirige la volonté dans l'usage de ces moyens; les deux autres

qui écartent les obstacles provenant des passions, la force en dirigeant les passions de l'appétit irascible, et la tempérance en modérant celles de l'appétit concupiscible.

Remarquons cependant que les vertus acquises ne sont pas inutiles dans l'ordre actuel. Et d'abord, les vertus infuses n'existent que chez l'homme juste. Ensuite, pour le juste lui-même, les vertus acquises éloignent les obstacles, et font en sorte qu'il mette les vertus infuses plus facilement et plus souvent en acte.

CHAPITRE III

LES MOYENS D'ARRIVER A LA FIN DERNIÈRE.

42. Nous avons considéré la fin dernière, considération fondamentale, d'où nous avons pu déduire déjà des conclusions importantes au point de vue social. Après *la fin*, il faut étudier *les moyens*. Ces moyens peuvent se diviser en moyens prochains, immédiats, et en moyens éloignés, médiats. Les *moyens immédiats* sont les actions mêmes, les actes libres, et dans l'ordre actuel, les actes libres avec le secours de la grâce divine actuelle. Les *moyens médiats,* éloignés, sont d'abord les principes des actes, qui se divisent en principes intrinsèques et principes extrinsèques. Les *principes intrinsèques* sont notre nature humaine, et, dans l'ordre actuel, la nature élevée par la grâce habituelle et les autres dons surnaturels ; ce sont en particulier les facultés supérieures de l'intelligence, élevée par la foi, de la volonté élevée par l'espérance et la charité, qui donnent à l'homme l'aptitude directe pour les actes qui atteignent immédiatement la fin; ce sont enfin les vertus morales infuses ou surnaturelles, qui correspondent aux vertus acquises, et donnent l'aptitude et la disposition directe pour les actes qui atteignent des moyens, et médiatement la fin. Les moyens médiats sont encore les *principes extrinsèques* des actes, à savoir la loi divine, qui

dirige les actes (nous expliquerons la loi en détail), et le secours de la Providence divine, qui, dans l'ordre présent, consiste surtout dans la grâce surnaturelle.

43. D'autres moyens médiats sont tous les biens extérieurs de ce monde, et le secours du prochain, qui prend la forme concrète de société. La société en effet comprend tous les secours que l'homme peut attendre de ses semblables: enseignement et conseil pour l'intelligence, direction pour la volonté, secours, protection, aide de n'importe quelle nature. Dans l'ordre actuel, Dieu a établi la religion, positivement révélée par lui, sous la forme concrète d'une société surnaturelle, qui communique aux hommes ses enseignements divins, leur propose ses lois, qu'elle détermine et applique par ses propres lois, qui confère aux hommes les sacrements, comme autant de sources spirituelles de la grâce, société enfin qui, par l'exubérance de sa vie surnaturelle, manifestée dans une infinité d'institutions d'enseignement, de charité, de bonnes œuvres de toute nature, est au point de vue spirituel la vraie Providence visible de l'humanité. Et voilà comment nous sommes amenés à parler de la société, tous les autres moyens étant suffisamment expliqués précédemment, et à exposer brièvement les notions fondamentales du droit public chrétien.

DEUXIÈME PARTIE

NOTIONS DE DROIT PUBLIC CHRÉTIEN.

44. Pour faire un exposé clair et solide, il faut remonter jusqu'à l'origine des choses, et recourir aux principes du droit naturel et du droit divin positif.

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ.

45. Il est évident que l'homme est de sa nature un être sociable, que la société est un moyen donné par la nature à l'homme pour atteindre sa fin. Il est clair aussi que la sociabilité, pour devenir société réelle, dans le sens universel du mot, c'est-à-dire, pour devenir une coopération concrète, une association actuelle quelconque en vue d'une fin à atteindre, doit y être déterminée par un fait. C'est en ce sens que Taparelli dit: « Tout fait qui produit une rencontre entre deux hommes et les met en contact, établit en même temps entre eux une société réelle universelle... Ces deux hommes sont réciproquement obligés l'un envers l'autre, et en vertu du devoir de sociabilité, de se procurer mutuellement leur bien; et de fait, ils trouvent actuellement un objet concret qui peut leur faire exercer ce devoir: de là une société, une coopération concrète (1). »

Mais nous ne parlons pas maintenant de la société universelle *(sensu indicato)*, il est question ici de sociétés déterminées, en vue d'une fin déterminée. Or, pour qu'une société déterminée puisse se former, il faut évidemment

---

(1) *Essai théorique de droit naturel,* livre VIII (Analyse raisonnée de l'ouvrage), chap. II, prop. VI.

de même un fait qui détermine les individus à s'unir pour une fin déterminée. « Les faits qui produisent naturellement les sociétés humaines peuvent être ramenés à la triple catégorie des faits naturels, des faits obligatoires, des faits volontaires (1). » De là différentes espèces de sociétés, qu'il importe de bien distinguer, et que nous considérons au concret, et historiquement, pour faire un exposé plus clair et plus facile, et en même temps pour justifier ainsi la théorie par les faits.

La société première et primitive, naturelle par sa fin, quoique libre par son origine, qui est le consentement mutuel des parties, est la société conjugale. Le mariage produit la famille, la société domestique, qui par rapport aux enfants est purement naturelle, puisqu'ils naissent membres de la société domestique.

La société domestique, privée, tend naturellement à se développer et à devenir une société politique, publique (2).

46. Jusqu'ici nous n'avons considéré que le côté purement temporel et profane des choses. Il faut donc remarquer que l'homme est de sa nature un être religieux, dont le premier devoir comme le premier besoin est la religion. Voici donc notre thèse. L'état d'absolue dépendance de Dieu, premier Principe et dernière Fin, n'existe pas seulement pour l'homme individuel, mais aussi pour la société humaine comme telle, et par conséquent le culte à rendre à la Divinité doit être public et social, en vertu de la loi naturelle elle-même, tout aussi bien que chaque homme doit être nécessairement religieux, c'est-à-dire, rendre à Dieu le culte intérieur et extérieur, qui lui revient. D'où je conclus que Dieu, par le fait même de la création de l'homme, destiné par sa nature à la

---

(1) Taparelli, *ibid.*, chap. II, propr. I.

(2) V. Taparelli, *Ouv. cit.*, livre II, chap. IX, n. 150 ss. Et cpr. chap. X, où il réfute le *Contrat social*.

société, institua la société religieuse naturelle, ou l'Église de Dieu dans son sens le plus large possible.

Notre but ne permet pas de développer longuement la thèse énoncée, qui ne présente au reste aucune difficulté. Nous nous contentons d'un exposé succinct.

Il est manifeste que l'homme, créé à l'image de Dieu, doué d'intelligence et d'une volonté libre, dépendant de Dieu dans tout son être et ayant pour fin dernière ce Dieu même, le souverain bien, doit atteindre cette fin par ses actes libres, en reconnaissant sa dépendance absolue de Dieu et en conformant sa volonté et tous les actes qui en dépendent à cette connaissance, ce qui n'est autre chose que l'observation de la loi de sa nature, de la loi qui découle des relations essentielles entre Dieu créateur et sa créature. Or, la reconnaissance théorique et pratique de ces relations, l'observation de la loi, c'est toute la religion.

Le culte religieux que l'homme doit à Dieu en vertu de cette loi, en vertu de sa nature, c'est un culte intérieur et extérieur, par là même qu'il est corps et âme. Mais de plus il est évident que l'homme est un être sociable de par sa nature : la société première et primitive *ad mutuum juvamen et propagationem generis*, c'est le mariage, qui fait la famille, à laquelle succède, par la multiplication de ces sociétés domestiques, une société plus vaste, la société civile, l'État *(respublica)*. Cela posé, cette société primitive et imparfaite, comme cette société plus vaste et parfaite, qui ont leur origine dans la nature même, et n'ont pour but que de conduire plus facilement les hommes à leur fin dernière, ne sauraient affirmer, en tant que sociétés, leur indépendance à l'égard de l'Auteur de la nature, elles doivent au contraire reconnaître les liens de dépendance qui leur sont propres à l'égard du Créateur et partant rendre à Dieu, comme à leur premier Principe et leur Fin dernière, leur culte, de la manière qui leur est propre,

c'est-à-dire le culte public et social. « Natura hominum, *dit Suarez*, postulat ut in unum politicum corpus Reipublicæ congregetur, hoc autem politicum corpus ad Dei cultum debet potissimum ordinari. Ergo necesse est ut non solum singuli privatе colant Deum, sed etiam ut tota Respublica per modum unius corporis cultum Deo exhibeat (1). »

Si Dieu n'intervient pas d'une manière positive, c'est la famille, ou bien la société publique existant déjà, c'est celle-ci qui doit instituer ou sanctionner de son autorité le culte à rendre à Dieu ; ce culte public supplée au culte domestique ou plutôt le comprend. Même, en restant toujours dans les limites de la loi naturelle, s'il n'est pas requis, il est du moins de la plus grande convenance et tout-à-fait en rapport avec la nature du culte à rendre, qu'il existe, au moins dans la société parfaite, un ministère public et consacré, c'est-à-dire un sacerdoce, pour exercer le culte au nom de la société. De là on ne peut pas conclure que l'autorité civile ou profane, et l'autorité religieuse ou sacerdotale se confondent, même dans cette hypothèse de la nature pure, mais que les deux pouvoirs distincts peuvent se trouver réunis dans la même personne. Il est de plus dans la nature des choses qu'il se forme deux sociétés distinctes mais unies, la société religieuse et la société civile, celle-ci subordonnée à celle-là, suivant la subordination même de leurs fins, mais indépendantes chacune dans sa sphère propre.

Concluons. Comme Dieu en créant l'homme, institua de fait la religion, ainsi en créant l'homme sociable, il institua de fait une Église, c'est-à-dire la société religieuse des hommes, destinée à lui rendre le culte exigé par la loi même de la nature. Mais sortons de l'hypothèse, pour voir ce que Dieu de fait a voulu faire ; car si Dieu est

---

(1) *Tom.* III *in* 3 *part.*, Disp. LXXIII, sect. 4.

intervenu positivement, c'est le culte, c'est la religion qu'il a institués ou sanctionnés, qui seuls sont vrais et légitimes.

47. Dieu ne se contenta point de créer l'homme dans sa perfection naturelle, mais dans son infinie bonté, il l'éleva à l'ordre surnaturel et divin, et, le destinant à une fin surnaturelle, qui n'est autre que la vision béatifique même de Dieu, il l'orna de ses dons surnaturels et lui donna ainsi les moyens de parvenir à cette fin sublime: par là même, quand il dit qu'il n'était pas bon que l'homme fût seul, et qu'il lui donna un *adjutorium simile sibi,* il constitua de fait une Église ou société religieuse surnaturelle.

C'est un principe, ou plutôt un axiome en théologie, que le surnaturel ne détruit, n'efface, ne contrarie pas la nature, mais qu'il la suppose, la perfectionne, l'élève. C'est ainsi que cette deuxième thèse s'appuie sur la première. Comme Dieu, en créant l'homme, aurait institué de fait la société religieuse naturelle, ainsi en créant l'homme et en l'élevant à l'ordre surnaturel, il institua de fait la société religieuse surnaturelle, comme nous le montre le livre même de la Genèse. Déjà avant la création de la femme, nous entendons Dieu donner à Adam le précepte (c. II, v. 17), de l'observation duquel dépendra son bonheur surnaturel, comme celui de sa postérité (c. III, v. 16-19); puisque c'est sa violation qui enlève à Adam tous les dons préternaturels, qui rendaient sensible son élévation à l'ordre surnaturel et divin (*ibid.;* et v. 10, 11) et qui enlève par conséquent à plus forte raison les dons proprement surnaturels; et puisque, le précepte violé, le Rédempteur est annoncé, qui réparera la faute et qui par ses mérites régénérera l'humanité tout entière et la rendra à sa destinée et à sa perfection surnaturelle (c. III, v. 15). Il est donc évident, que quand Dieu, après avoir constitué cet ordre, donna à Adam un aide

semblable à lui, il institua la société religieuse surnaturelle domestique, qui contenait elle-même en germe la société publique.

De plus, sans aucun doute, Dieu se révéla à Adam et lui manifesta la manière de le servir, non seulement comme homme privé, mais comme chef et principe du genre humain. Il le fit, en lui donnant le précepte dont nous venons de parler ; il le fit encore quand, lui amenant tous les animaux pour leur imposer leurs noms (II, 19), il lui communiqua une admirable science, qui nous fait supposer à plus forte raison l'infusion de la science des choses surnaturelles ; il le fit, quand, lui présentant la première femme, il l'inspira de son esprit divin, qui parla par la bouche d'Adam (*ibid.*, v. 23, 24), comme nous l'apprend le Sauveur lui-même dans l'Évangile (Math. XIX, 45). Enfin l'auteur sacré de la Genèse suppose assez clairement (c. III, v. 8) que Dieu conversa familièrement avec nos premiers parents dans le paradis terrestre.

Nous pouvons par là même légitimement supposer que Dieu institua dès le commencement un sacerdoce, ou investit Adam de son autorité pour l'instituer, ou le sanctionner en son nom ; d'autant plus que nous voyons, par l'histoire subséquente, sans trouver une nouvelle institution positive indiquée dans les livres saints, que les patriarches, ou les premiers-nés, ou d'autres au nom de la famille et de la tribu patriarcale, offraient à Dieu des sacrifices, jusqu'à ce que Dieu, se choisissant un peuple, déterminât d'une manière positive le culte à lui rendre par ce peuple élu, et consacrât à ce culte d'une manière toute spéciale une tribu, et de cette tribu une famille sacerdotale, pour lui offrir les sacrifices au nom du peuple tout entier ; tous les autres, qui auraient osé s'attribuer ces fonctions, n'étaient désormais dans le peuple d'Israël que des profanateurs, et leur ministère un sacrilège.

48. Qu'il nous soit permis de faire, à la suite de cette thèse, quelques remarques qui trouvent naturellement ici leur place et qui ne seront pas sans intérêt.

En premier lieu, remarquons comment le mariage est essentiellement un acte religieux. Et d'abord, en faisant même abstraction de l'histoire de son institution, le mariage est religieux par sa nature : par sa fin primaire, qui est de donner à la société religieuse des membres ; par ses fins secondaires, qui reviennent à s'entr'aider pour parvenir plus facilement à la fin dernière ; à raison enfin de sa signification : il contient, en effet, virtuellement la société, non seulement domestique, mais publique, et signifie par conséquent d'une manière réelle et implicite la société religieuse des hommes rendant à Dieu le culte qui lui est dû.

Ensuite si nous considérons l'origine historique du mariage, même abstraction faite de son caractère surnaturel, c'est Dieu qui en est l'auteur, non pas seulement en créant l'homme et la femme, mais d'une manière positive et expresse ; et de plus, par la manière même de créer Ève, Dieu fit voir que le mariage était chose sacrée, comme l'indiquaient déjà les fins que Dieu se proposait. Mais pour avoir l'origine véritablement historique, il faut admettre que le mariage fut institué quand déjà Adam était élevé à l'ordre surnaturel, comme nous l'avons démontré. Or, non seulement dans cet ordre le mariage est sacré de sa nature, mais sa signification réelle et implicite devint, par la volonté et l'intention positive de Dieu, formelle et explicite ; car Dieu fit du mariage un signe sacré, un sacrement dans le sens moins strict du mot, pour signifier l'incarnation du Verbe, que Dieu avait prévue et prédestinée ; c'est en effet par l'incarnation que le Fils de Dieu daigna épouser la nature humaine, se constituer second Adam, chef de la grande famille humaine, et chef de l'Église de Dieu parmi les hommes, de cette Église à

laquelle il donna dans les derniers temps sa forme la plus parfaite, de laquelle il fit son épouse, son corps mystique, de manière que le mariage, élevé par lui à la dignité de sacrement de la loi nouvelle, signifie véritablement l'union de Jésus-Christ avec son Église. « Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia (*ad Eph.*, V, 32). » C'est une doctrine que saint Paul se plaît à développer (*ad Eph.*, V, 22, sqq.). Ce simple exposé suffit pour faire comprendre également comment le contrat de mariage tombe de droit sous la juridiction de l'autorité ecclésiastique.

En second lieu, nous déduisons de ce que nous avons dit la nécessité de l'éducation *religieuse* des enfants, en vertu de la loi naturelle elle-même. L'éducation, qui est un droit et un devoir des parents, ne saurait pas plus que le mariage être soustraite à l'autorité spirituelle.

Enfin en troisième lieu, il suit évidemment des thèses proposées, que l'autorité civile et profane, quoique indépendante dans sa sphère propre, doit cependant en tout état de choses reconnaître l'autorité spirituelle, afin de rendre à Dieu le culte social qu'il exige, et que, s'il y a véritablement distinction, il ne saurait y avoir séparation des deux pouvoirs.

C'est d'après le même principe de la nécessité du culte social, que même les familles chrétiennes ont conservé l'usage d'avoir pour ainsi dire leur culte domestique, non pas séparé du culte public de l'Église, mais consistant dans certains exercices de piété approuvés par elle, faits en commun par les membres de la famille, l'assistance commune aux offices solennels de l'Église, etc. C'est par le même principe que s'explique l'usage si chrétien des âges de foi, par lequel toute société privée, même instituée dans un but simplement profane, avait soin de rendre à Dieu un culte social, par des pratiques conformes à l'esprit de l'Église et approuvées par elle. C'est ainsi

qu'au moyen-âge toute société, corporation, gilde, avait pour patron un Saint vénéré par l'Église, qu'elle faisait bénir par l'Église ses locaux, ses bannières, qu'elle assistait en corps à ses jours de fête aux offices divins, au saint sacrifice célébré à son intention, affirmait publiquement sa foi comme société.

49. Résumons ce qui vient d'être dit de l'origine de la société.

L'homme est de sa nature un être social. Pour que la sociabilité devienne société, il faut un fait, soit un fait naturel, soit un fait nécessaire, d'autorité, soit un fait volontaire de l'homme.

La première société, primitive et naturelle, c'est la société conjugale et domestique.

Cette société contient en germe la société publique; le développement et la réunion des familles forme naturellement la société plus vaste, la société publique.

De même que l'homme est de sa nature un être social, il est aussi de par sa nature un être religieux, la religion est son premier devoir comme son premier besoin. Il doit à Dieu un culte intérieur et extérieur, car il est corps et âme. De plus, dès que la société se forme, elle ne saurait affirmer son indépendance vis-à-vis de Dieu, elle lui doit son culte, le culte *social:* le culte domestique et, la société publique constituée, le culte public social proprement dit: d'où, dans la société une double autorité, un double pouvoir, politique et religieux, essentiellement distincts quoique pouvant être unis dans la même personne du chef. Il est cependant conforme à la nature des choses, que la société se développant, ces deux pouvoirs résident aussi dans des sujets distincts, et qu'il se forme ainsi une société civile et une société religieuse distinctes mais non séparées, subordonnées l'une à l'autre suivant la subordination de leurs fins respectives, quoique indépendantes dans leur sphère propre, subordonnées comme les pou-

voirs respectifs le seraient, s'ils se trouvaient dans une même personne.

Chacune de ces deux sociétés plus vastes et parfaites, à savoir l'Église (dans le sens le plus étendu) et l'État, comprend des communautés ou sociétés plus restreintes, qui sont comme ses parties intégrantes, et dépendent immédiatement d'elles, ou sont créées par elle. C'est en effet par la réunion de familles que se forme naturellement la société publique, et celle-ci peut aussi par voie d'autorité former dans son sein des subdivisions, des circonscriptions spéciales.

Enfin, en dehors des sociétés publiques et des communautés qui les composent, il peut se former encore par libre consentement, par fait volontaire, des sociétés appelées par cela même volontaires ; car le droit d'association, qui est un droit naturel, ne s'entend pas seulement du droit de former des sociétés naturelles ou nécessaires, mais il comprend évidemment le droit de former par libre consentement des associations moins grandes que la société publique, pourvu que le but de ces sociétés soit honnête et utile, et leurs moyens honnêtes.

5o. Tout ce qui précède exprime la marche naturelle des choses, l'origine naturelle de la société, abstraction faite de toute intervention positive de Dieu. Mais d'après ce que l'histoire nous enseigne, dans le livre inspiré de la Genèse, le mariage et la société domestique ont été élevés par Dieu à l'ordre surnaturel dès leur institution, et par conséquent la société religieuse ou l'Église surnaturelle, dans son sens le plus vaste, date de ce moment. Après la chute de l'homme, aussitôt le Rédempteur promis, naît l'Église surnaturelle du Christ Rédempteur, dans le sens le plus étendu.

Pendant toute l'époque patriarcale, jusqu'à Noë et Abraham, le régime de la famille et de la réunion de plusieurs familles sous l'autorité du patriarche, sans

société publique au sens parfait du mot, continue. Les deux pouvoirs, ecclésiastique ou sacerdotal et civil ou politique, restent réunis dans les mêmes personnes ; sauf déjà la désignation spéciale des personnes, les premiers-nés p. ex., pour *exercer* le sacerdoce.

La vigueur de corps et d'esprit et la longévité, à cette époque antérieure au déluge, eut un double effet : de conserver la tradition religieuse, la notion et le culte du vrai Dieu, et un autre, tout opposé en morale, de s'inquiéter trop peu de conformer les mœurs à la doctrine révélée. Aussi la corruption générale appelle-t-elle la vengeance divine par le déluge, mais pas de trace d'idolâtrie avant ce cataclysme : ce n'est que bien plus tard, après la mort de Noë, que Dieu trouve nécessaire d'intervenir, pour conserver au moins chez un peuple le culte *social* du vrai Dieu. Il appelle Abraham, son seul adorateur parmi les Chaldéens idolâtres, il forme peu à peu *son* peuple, il lui donne sa constitution, sa législation, il établit le double pouvoir distinct, non séparé, dans la personne de Moïse, le chef politique, et Aaron, le grand Prêtre.

Enfin Jésus-Christ, le Sauveur promis, le suprême législateur et le grand Prêtre par excellence, vient au moment défini par la Providence, donner à la société religieuse sa dernière forme, la plus parfaite et universelle, définissant d'une part ses droits vis-à-vis de toute société humaine, d'autre part imposant le devoir à tout homme d'y entrer pour se sauver.

51. Voilà en peu de mots l'exposé de l'origine des sociétés. Nous avons déduit de ces principes, des corollaires importants sur le caractère religieux du mariage, sur l'éducation religieuse des enfants, sur le culte domestique et social, sur la subordination des deux pouvoirs ; nous voudrions ajouter ici un corollaire non moins important, qui découle de ces mêmes vérités exposées. La famille, étant la société primitive, naturelle, antérieure à

toute société publique, a nécessairement des droits, que la société civile doit respecter, « la famille, dit Léon XIII, dans son admirable encyclique sur la condition des ouvriers, c'est-à-dire, la société domestique, société très petite sans doute, mais réelle et antérieure à toute société civile, à laquelle dès lors il faudra de toute nécessité attribuer certains droits et certains devoirs absolument indépendants de l'État. »

CHAPITRE II

CONSTITUTION ET NATURE INTIME DE LA SOCIÉTÉ.

52. Après avoir expliqué l'origine de la société, il faut maintenant étudier sa constitution, sa nature intime.

A cet effet nous ne pouvons mieux faire que d'expliquer la terminologie en usage, en même temps que l'analogie sur laquelle elle est basée, l'analogie de la société comme corps moral avec le corps physique, et comme personne morale avec la personne physique.

On peut appeler toute association du nom générique de *corporation*, de *corps moral*, par analogie avec le corps physique (1). De même que le corps physique est composé d'une multitude de membres, et même d'organes composés déjà comme des touts partiels, subordonnés au tout principal, et que ces membres et ces organes sont reliés entre eux par le lien physique de l'âme pour former un même organisme vivant : ainsi, la société est composée d'individus, ou, si elle est une vaste société, de communautés subordonnées à la société principale, et cette multitude

(1) Dans l'ordre ontologique, l'homme vit de la vie sensible avant de vivre de la vie intellectuelle et morale ; et dans l'ordre logique « nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu ; » rien d'étonnant par conséquent, que les termes qui se rapportent à l'ordre intellectuel et moral soient dérivés par analogie de l'ordre matériel et sensible.

est réduite à l'unité par un lien moral, qui est le principe de la vie sociale, par l'autorité, de manière à poursuivre une fin connue et voulue de commun accord, par des moyens communs. Il y a donc dans la société, comme dans le corps physique vivant, un double élément : l'élément quasi-matériel, qui est la multitude à réduire à l'unité ; et l'élément formel, l'autorité, qui est le principe de l'unité, de la vie sociale. L'unité de fin est aussi un principe d'unité, mais c'est un principe extrinsèque, il faut en outre un principe intérieur qui détermine l'emploi de moyens communs, car les moyens étant divers et pouvant être de soi indifférents, pas d'unité de vie et d'action, sans l'autorité, qui détermine les moyens et les rende obligatoires.

Faisons en passant une remarque, qui aura son utilité pour la suite : c'est que le terme de corps moral ne s'applique pas d'une manière également propre et rigoureuse à toute société : il suppose un certain nombre de membres, et ainsi il serait difficile d'appeler la société conjugale un corps moral. Et plus l'analogie d'une association avec le corps physique est parfaite, plus celle-ci mérite le nom de corps moral.

53. Une personne naturelle étant l'individu physique de nature intellectuelle et libre (1), rien n'empêche d'appeler *personne morale*, la société, qui est composée de personnes physiques formant un seul tout, vivant d'une vie intellectuelle et libre, commune, sociale.

---

(1) Nous ne considérons pas encore ici la personne, dans le sens spécial de *personne juridique*, c'est-à-dire, formellement comme sujet du droit, sous le rapport de la capacité juridique ; mais comme personne physique ou morale, sous le rapport de l'existence et de l'essence, qui est le fondement de la capacité. — Cette manière de procéder est conforme à l'ordre : on n'est pas personne, parce qu'on est sujet du droit, mais on est sujet du droit, parce qu'on est personne ; on est personne juridique, en tant que personne physique ou morale.

Taparelli signale entre la personne physique et la personne morale une ressemblance qui mérite d'être notée : « Toute société est une *personne morale*, et toute personne morale, comme la personne physique, a, outre l'*être spécifique*, un *être individuel ;* l'être *spécifique*, déterminé par les lois universelles, doit se retrouver le même pour toutes les sociétés, l'être *individuel* doit varier en raison des faits. » D'où il conclut quelle absurdité il y aurait pour l'historien ou le philosophe de vouloir apprécier une société et de juger *ses institutions politiques* au point de vue des droits et des principes que *les faits* ont fait naître pour une société différente (1).

Ajoutons une observation de la plus haute importance: L'unité de la société est une unité non physique mais morale, et par conséquent l'être social est un être moral non physique. Mais ce serait une erreur impardonnable de conclure de là, que cet être social est toujours une pure fiction sans réalité aucune. Un être purement fictif est certes un être de raison, et un être moral est aussi un être de raison, mais tout être de raison n'est pas un être purement fictif. Un être fictif est celui que la raison crée sans fondement réel par une simple fiction, par exemple en personnifiant un être privé de raison ; l'être de raison non fictif est celui que la raison abstrait d'un être réel et concret, à laquelle abstraction elle donne une existence de raison, distincte de l'être concret, alors que dans la nature l'abstrait n'existe que dans le concret. Ainsi l'humanité, comme toutes les idées abstraites, universelles, n'est pas une simple fiction, mais un être de raison avec fondement bien réel, formé par la distinction de raison *cum fundamento in re* entre la nature spécifique et l'individu. Nier la réalité, ainsi conçue, des universaux, c'est détruire toute philosophie. Pour rendre la chose palpable,

---

(1) *Ouv. cit.*, 4e vol., note LVII.

citons un exemple que Taparelli oppose comme réfutation à Burlamacchi, qui ne voyait dans la distinction entre les actes *in abstracto*, et les actes *in concreto*, qu'une subtilité des auteurs scolastiques. « L'homme *in abstracto* n'est, *dit Taparelli*, qu'un être de raison : si donc l'homme est en réalité indifférent à être blanc ou noir, grand ou petit, ce qui est incontestable, il doit être indifférent à tout cela *in concreto :* proposition aussi ridicule que fausse (1). » Il est des publicistes modernes, qui semblent faire peu de cas de la philosophie du droit, mais qui sont aussi tellement dépourvus de notions philosophiques, que pour eux tout est fiction, en dehors des individus en chair et en os. Non seulement les idées abstraites, mais aussi les accidents, les actes d'intelligence et de volonté, les relations qui en résultent, tout est pure fiction. A ce compte le droit lui-même, qui n'est qu'une relation morale, est une simple fiction. Et comment expliqueront-ils qu'entre père et fils, par exemple, il peut s'établir des relations de droit strict et d'obligation de justice, quand on les considère comme hommes, c'est-à-dire, comme personnes physiquement et moralement distinctes ; tandis qu'entre les mêmes personnes physiques distinctes, il n'y a lieu qu'aux relations d'autorité et d'obéissance, quand on les considère précisément comme père et fils, comme personnes physiquement mais non moralement distinctes ?

54. Nous pouvons déduire de tout ce qui précède, d'importants corollaires.

Corollaire I. Il y a dans toute société une distinction de raison entre l'être individuel ou la personnalité morale (sens plus ou moins propre), et l'être spécifique de la société ; et c'est la personnalité morale propre d'une société, et non l'être spécifique, qui distingue cette société de toute autre. D'où nous concluons que le nom de per-

(1) *Ouv. cit.*, 4e vol., note XXXIV.

sonne morale n'est pas univoque, comme disent les logiciens, mais analogique, et qu'il convient seulement d'une manière plus ou moins rigoureuse aux différentes sociétés.

Corollaire II. Il existe aussi une distinction entre la société comme telle et les individus qui la composent ; et cette distinction est une distinction de raison *cum fundamento in re*, chaque fois qu'ils entrent dans la société, non sous un rapport individuel et propre, accidentel ou non, mais sous le rapport spécifique de leur nature, c'est-à-dire, comme hommes. Dans ce même cas, on peut établir encore cette même distinction, entre la personne physique privée, et la même personne comme membre de la société.

Ces corollaires méritent explication, tant à raison de leur importance, que de l'obscurité propre aux choses abstraites. Nous y reviendrons à l'instant.

Corollaire III. Nous concluons que le terme de personne morale est bien choisi pour exprimer l'être social, la société comme telle. D'une part, ce terme exprime tout ce que signifie le mot corporation, corps moral, et de plus, appliqué surtout aux sociétés qui réalisent le plus parfaitement l'idée de société, il en exprime mieux la perfection ; d'autre part, il a l'avantage d'être plus général que celui de corporation, qui se restreint nécessairement à une multitude réduite à l'unité, tandis que le terme « personne morale » peut s'appliquer à une seule personne physique, considérée sous un rapport moral déterminé. Comme la vie sociale se distingue plus ou moins, suivant les différentes sociétés, de la vie individuelle ; de même, comme nous le disions tantôt, la personne en tant que membre se distingue d'elle-même comme personne privée, par une distinction de raison, plus ou moins fondée sur la réalité. Ainsi le roi en Angleterre, dit Laurent (1), est une

---

(1) *Avant-projet* etc., tome II, p. 378. — Nous verrons plus loin pourquoi Laurent a peur des termes de *personnification, personne morale,* etc.

corporation, ou une sole-corporation, il est incorporé. N'est-il pas plus raisonnable de dire qu'il est personne morale, qu'il est personnifié, aussi comme roi (1)?

55. Nous disions dans un précédent corollaire que le terme de personne morale ne s'applique pas avec la même rigueur de signification à toute chose qu'il exprime. Une association mérite d'autant plus le nom de personne morale et participe d'autant plus à la perfection exprimée par la personnalité morale, que cette association est plus parfaite. Or, une société est d'autant plus parfaite que les éléments de l'être spécifique, qu'on appelle société, sont réalisés au concret dans cette société avec plus de perfection. Ces éléments sont la multitude, et le lien qui la réduit à l'unité. A la perfection de l'unité ou de l'être correspond nécessairement la perfection de la vie et de l'action; et cette perfection dépend, dans la société, de la perfection de la fin, et de la perfection des moyens. Plus donc les individus qui composent une société sont parfaits et plus ils sont en nombre, plus le lien qui les unit est fort, plus la fin qu'ils se proposent est sublime, plus les moyens qu'ils emploient sont efficaces: plus la société sera parfaite, parce que son unité sera plus grande, la vie et l'action sociale plus fortes, et par là même, cette vie et cette action, comme l'être moral, seront plus distincts de la vie et de l'action propres, de l'être propre des individus comme tels. Plus les différences individuelles sont réduites à l'unité, plus l'individuel s'efface dans le membre comme tel, plus l'individu comme tel se distingue de lui-même comme membre: plus aussi l'unité et par conséquent l'être, la personne morale est parfaite. C'est ainsi

(1) On confond parfois la personne morale dans ce sens, avec la personne juridique, parce que la personne physique peut être, sous ce rapport moral, considérée comme sujet de droits spéciaux, mais ici nous faisons abstraction de la capacité juridique, nous parlons de la manière d'être, qui peut être la base de la capacité.

que Guizot a raison de dire : « Partout où l'individualité domine presque absolument, où l'homme ne considère que lui-même, où ses idées ne s'étendent pas au-delà de lui-même, la société, j'entends une société un peu étendue et permanente, lui devient à peu près impossible (1). »

Et en réalité, comme nous le verrons, ces sociétés sont les plus parfaites, dont les hommes sont appelés à être membres, non sous un rapport accidentel ou du moins individuel, mais comme hommes, et dont la fin est une fin commune à l'humanité; celles-là sont aussi de leur nature perpétuelles, nécessaires, plus indépendantes, dans leur existence et leur action, des individus, des membres *actuels*. Remarquons en passant comme la perfection se correspond dans tous les éléments ; multitude plus grande, autorité plus forte, fin plus sublime, moyens plus efficaces, nécessité, perpétuité, en un mot personnalité plus parfaite.

56. Dans ce même ordre d'idées, il est une déplorable confusion à éviter, entre la personne morale et les individus qui la composent, non seulement pris séparément, mais aussi collectivement. La société *(stricto sensu)* comme telle n'est pas seulement la collectivité des membres, de même que l'autorité n'est pas la *somme* des unités individuelles, des unités intellectuelles et volontaires additionnées par les associés dans l'intérêt et pour le bien de tous, comme le prétendent les défenseurs du contrat social. « Peut-on, *dit Taparelli* (2), définir une machine à vapeur, la somme des roues, des chaudières, de l'eau, du charbon, de tous les éléments qu'elle renferme ?... évidemment non... l'effet de la machine résulte de la *combinaison* de tous ces éléments, et non de leur nature matérielle, bien qu'on la suppose dans cette combinaison. Ainsi, l'idée d'autorité vient de l'idée de société et non pas de l'idée d'*individus*

---

(1) *Cours d'histoire de la civilisation en Europe*, IIIe leçon, p. 73 (Brux., 1844).

(2) *Ouv. cit.*, l. II, chap. v, n. 432 et 433.

additionnés; l'autorité est par elle-même le principe vital de la société, bien qu'elle présuppose les individus comme éléments sociaux; l'autorité ne peut exister sans les droits individuels, mais ni ces droits, ni la somme de ces droits ne peuvent la constituer.... Et, en effet, ne doit-on pas admettre que la société peut faire beaucoup de choses dont l'individu est incapable? et pour ne parler que du terrible droit de vie et de mort, comment l'individu pourrait-il le posséder? Lui qui n'a aucun droit sur sa propre vie, comment a-t-il pu donner des droits qu'il n'a pas, droit sur sa vie, droit sur celle des autres? » Non pas qu'on veuille affirmer un droit direct de la société sur la vie de ses membres, droit qui appartient à Dieu seul, mais il s'agit ici d'un droit indirect, provenant de l'autorité de la société, droit qu'elle peut exercer seulement contre les criminels, en cas de nécessité et pour le bien commun.

57. Avant d'appliquer ces données aux différentes espèces de sociétés, arrêtons-nous un instant pour résoudre une difficulté. Il semble à première vue que nous sommes en contradiction avec les principes exposés plus haut, en morale. Là nous disions que l'autorité sociale la plus parfaite est celle qui tient le juste milieu entre l'individualisme et le monopole ou la centralisation; ici nous disons qu'une société est d'autant plus parfaite que l'individuel s'efface davantage dans ses membres comme tels.

La contradiction n'est qu'apparente: au contraire nous trouvons ici une nouvelle confirmation de ce que nous avancions précédemment.

Ici nous parlons de la constitution de la société, et en comparant les différentes espèces de société entre elles, nous affirmons qu'une société est d'autant plus parfaite, que les membres y entrent sous un rapport moins individuel, que dans le membre, comme tel, la

distinction est plus grande d'avec l'individu. Là, nous supposons la société constituée, nous supposons l'État avec cette perfection qui lui est propre, sans laquelle il ne serait pas société parfaite, mais nous parlons de la perfection de l'action sociale, et précisément nous affirmons que cette action est d'autant plus parfaite, qu'elle est plus conforme à la nature de la société, c'est-à-dire que l'autorité sociale tient mieux compte de la distinction que nous venons d'indiquer ici, de la distinction entre l'individu et le membre comme tel. Comme membre, comme partie du tout social, il est pour le tout, il a pour fin de travailler au bien social, mais comme individu, il a personnellement sa fin *dernière* à atteindre, et c'est précisément pour l'atteindre plus facilement et plus efficacement qu'il est membre de la société, laquelle est pour lui un moyen pour la fin dernière. Plus donc la société lui fournit de moyens à cette fin, plus elle respecte sa dignité, sa personnalité, sa liberté individuelle, moins elle demande à l'individu comme tel, exigeant de lui des services seulement comme membre, autant qu'il faut pour se conserver et pouvoir fournir aux individus les moyens plus efficaces pour leur fin dernière, plus l'action sociale sera parfaite. C'est en résumé tout ce que nous avons dit plus haut.

58. Appliquons maintenant les principes exposés aux différentes espèces de sociétés.

Quand il ne s'agit pas d'une association de personnes physiques, mais d'un établissement public, d'un service public, comme sont, par exemple, les hospices, le bureau de bienfaisance, etc., ce n'est là évidemment qu'une personne morale *fictive*, qui dépend d'une personne réelle. A plus forte raison faut-il s'étonner de trouver chez plusieurs auteurs la singulière division des personnes morales, en corporations et fondations. La *fondation* n'est autre chose qu'un bien affecté perpétuellement, par libéralité, à une

destination spéciale, surtout religieuse ou charitable, lequel bien est administré par un établissement religieux, charitable ou d'utilité commune ou sociale, et entre dans le patrimoine de la personne morale d'où dépend l'établissement.

C'est de même par une simple fiction de la loi, que le patrimoine d'une personne, comme universalité de droit, constitue un être juridique, distinct des parties qui le constituent, et se confondant pour ainsi dire avec la personnalité même. D'où il suit qu'on ne peut perdre son patrimoine comme tel, de son vivant. D'où il suivrait logiquement et rigoureusement encore que le patrimoine, pas plus que la personnalité, ne serait transmissible après la mort. Mais, par une nouvelle fiction légale, l'héritier continue la personnalité de son auteur, et par voie de conséquence continue dans le patrimoine. Ce sont là de pures fictions, sans fondement *réel;* ce qui ne veut pas dire qu'elles sont arbitraires, sans *aucun* fondement ou utilité, sans raison d'être : car autre chose est une fiction, qui est un pur être de raison, autre chose une pareille fiction, qui se fait sans aucun motif raisonnable. Ce n'est pas ici l'endroit de juger des motifs qui peuvent avoir guidé le législateur, ni de l'utilité ou de l'inutilité de pareilles fictions.

Dès que nous avons une association de personnes naturelles, nous avons au moins l'élément matériel et éloigné pour constituer une personne morale *réelle.* Mais toute association de personnes physiques constitue-t-elle une personne morale ? Nous répondons : oui, si l'on entend la personnalité dans un sens général et impropre. Nous répondons : non, si l'on prend le sens propre, qui représente la perfection propre de la personne morale.

Considérons premièrement les sociétés libres, et constituées pour une fin libre, c'est-à-dire, dont l'origine est due au libre consentement, et la fin non déterminée par

la nature, ou par une autorité, mais par la volonté seule des associés.

59. Et d'abord, la société ordinaire que l'on appelle *civile*, en opposition avec la société *commerciale*, qui est établie et fonctionne sous l'une des formes propres au commerce. Dans la société civile, le principe extrinsèque d'unité, la fin, c'est le gain. Les moyens, ce sont les apports des associés, le fonds commun créé avec intention de le faire valoir et de partager les bénéfices, le tout appréciable en argent. C'est donc beaucoup plus une réunion de capitaux qui amène une certaine union de personnes, qu'une vraie union de personnes. L'union est accidentelle, le lien est extrêmement faible et fragile, il n'y a que l'obligation déterminée et limitée qu'impose le contrat, sans autorité véritable, le nombre même des associés sera de sa nature limité, malgré qu'il puisse y avoir multitude, mais, comme nous le disions, cette multitude n'apporte pas ici comme telle la perfection, car un apport plus grand d'un petit nombre remplace avantageusement un apport peu important d'un nombre plus considérable. Pas de nécessité, ni de perpétuité. Et non seulement, dans ces sociétés, la fin et les moyens ne sont que fort partiels et limités par rapport au but de la nature, qui a institué la société pour le bonheur de l'homme, mais encore il faut avouer que rien ne mérite moins le nom de fin que le gain. Aussi, dès que pareilles sociétés ont réalisé complètement leurs projets, elles se dissolvent d'elles-mêmes. « Qu'indique ce *fait?* Sinon que le but de l'association n'était pas une fin véritable... Après avoir atteint cette fin particulière, elle ne s'y arrête point, mais elle renonce à ce bien *particulier*, et cesse d'être *telle* société particulière, pour se rattacher à une autre (1). » De tout ce qui précède, nous concluons que l'unité et par

(1) Taparelli, *Ouv. cit.*, 4e vol., note XXXVIII.

conséquent l'être propre de ces sociétés n'est qu'une unité de collectivité, et qu'il n'y a pas lieu ici de distinguer une personne morale, un être distinct, de la simple collection des membres. Il n'y a donc pas ici de personne morale réelle, et comme la loi civile ne donne pas à ces sociétés la personnalité par fiction, il n'y a pas de personne morale du tout, à moins de désigner par ce terme d'une manière tout-à-fait impropre, une simple collection de personnes physiques, reliées il est vrai entre elles par un lien moral accidentel, mais qui n'est pas un lien commun et social proprement dit, qui n'est qu'un rapport semblable se multipliant avec les personnes. Il est vrai que des jurisconsultes modernes, au témoignage d'Aubry et Rau (1), ont voulu voir dans les sociétés civiles des personnes morales ou juridiques, mais nous croyons cette opinion abandonnée aujourd'hui, et ces auteurs la réfutent victorieusement, à l'endroit cité.

Mais, dira-t-on, pourquoi appeler ces êtres collectifs du nom de *société,* puisqu'ils ne réalisent qu'en apparence l'idée propre de société ? Et la loi civile pourquoi parle-t-elle de la société, comme créancière, débitrice, propriétaire, en opposition aux divers associés considérés chacun pour soi (2)? Nous répondons avec les mêmes jurisconsultes Aubry et Rau, *ibid.:*

« Quant au terme *société*, employé dans les articles ci-dessus indiqués du Code Napoléon, il faut, pour en saisir le véritable sens, distinguer ce qui n'est que simple image, forme plus commode ou plus abrégée du langage, de ce qui tient au fond et à la substance même des choses. Dans toute société, il peut y avoir opposition entre les intérêts individuels de chaque associé, et les intérêts communs de tous les associés pris collectivement. C'est uniquement

---

(1) *Cours de droit civil français,* etc., § 377, note 16.

(2) V. aa. 1845, 1846, 1848, 1849, 1851, 1852, 1859, 1867.

pour désigner ces intérêts communs que la loi se sert du mot *société*. Ce qui le démontre, c'est que ce mot ne se retrouve que dans les dispositions légales qui statuent sur les rapports respectifs des associés les uns à l'égard des autres, et disparaît, pour faire place à celui d'*associés*, dans les art. 1862 à 1864, qui s'occupent des engagements à l'égard des tiers. »

Ce que nous venons de dire de la société civile, dans le sens restreint du Code civil, est également applicable, pour des raisons semblables, à toute association particulière *sans but lucratif*, qui ne constitue pas une dépendance immédiate de l'Église ou de l'État, mais qui est libre dans son origine comme dans la détermination de sa fin. Tels sont les cercles littéraires, artistiques, les sociétés d'agrément, etc. Comme les sociétés civiles se produisent par le contrat de société, tel que le définit le Code, ainsi les sociétés sans but lucratif se produisent par le contrat innommé, dont parle le Code à l'art. 1107. Cf. a. 1135 et 1160 (1).

60. Passons aux sociétés *commerciales* (2). Ces sociétés sont certainement reconnues dans nos lois comme personnes morales et juridiques. Mais est-ce par une simple fiction, ou bien est-ce par une reconnaissance civile de la personne morale réelle, existant par la nature des choses? Ces sociétés ne différant pas dans leur nature des sociétés civiles, il ne faut pas douter qu'elles ne soient de simples personnes morales fictives, que la loi assimile aux personnes morales réelles, par certains privilèges qu'elle leur accorde. C'est la seule chose qu'il nous faut constater ici, et nous faisons complètement abstraction maintenant de

(1) V. Van den Heuvel, *De la situation légale des associations sans but lucratif, en France et en Belgique,* pag. 139-148.

(2) V. Code de commerce, art. 18 ss., et loi du 18 mai 1873.

la question de savoir si cette fiction est inutile et absurde, ou si elle a sa raison d'être.

Avant de continuer, il sera opportun de signaler au lecteur la distinction à faire entre le terme de *personne morale*, et celui de *personne civile*, termes que l'on confond souvent, quoique à tort, et dont le lecteur aura saisi déjà la différence par ce qui précède. La personne morale existe indépendamment de la loi civile par la nature des choses, elle devient en outre personne civile, si la loi civile la reconnaît comme personne morale; de même, si la loi civile crée une personne morale par pure fiction, là où il n'y avait pas de personne morale réelle par la nature des choses, c'est là une personne civile et il n'y a qu'une personne morale fictive. — Comme la loi civile ne reconnaît ou ne crée des personnes morales qu'au point de vue d'une certaine capacité juridique à leur garantir, ou à leur conférer, toute personne civile est de fait aussi une *personne juridique*. Mais, comme nous le disions, nous faisons maintenant abstraction de la capacité.

61. Pour ce qui regarde l'*association conjugale quant aux biens*, il faut dire de même qu'elle n'est pas une personne morale. Il n'y a ici que *deux* personnes, qui contractent *comme personnes déterminées*, et de nouveau sous le rapport *accidentel* des biens. Il est vrai que le but n'est pas un gain, mais bien de suffire aux charges du mariage, et il est vrai encore que ce n'est pas l'union des capitaux qui amène l'union des personnes, mais au contraire l'union des personnes qui amène l'union des capitaux; mais cette cause ou origine, comme ce but, de l'association, ne changent pas la nature de celle-ci. Il en résulte seulement que celui qui est chef de la société conjugale doit avoir l'administration indépendante de la *copropriété*, et que cette communauté *sui generis* ne finit pas quand les associés le veulent, mais qu'elle commence et finit avec la société conjugale, dont elle est un accident,

une dépendance. Cette association n'est pas non plus une personne morale par fiction de la loi, comme les jurisconsultes semblent aujourd'hui d'accord à le reconnaître. « Ici, comme en matière de société, il ne faut pas se laisser égarer par les formes du langage juridique. Si la loi parle de récompenses et indemnités dues par les époux à la communauté, ou par la communauté aux époux, elle n'emploie pas le mot *communauté* pour exprimer l'idée d'un être de raison distinct des époux, mais simplement pour désigner les époux eux-mêmes, en tant que communs en biens, comme ayant, en cette qualité, des intérêts collectifs opposés aux intérêts individuels de chacun d'eux en particulier (1). »

62. D'ailleurs, les *sociétés conjugale* et *domestique*, elles-mêmes, ne constituent pas dans le sens strict du mot des personnes morales, mais elles le sont dans un sens moins impropre que les précédentes, et en méritent le nom pour autant qu'elles approchent de la perfection de la société publique, laquelle elles contiennent en germe. Comme elles contiennent implicitement la *société* dans le sens propre et strict du mot, ainsi elles en contiennent aussi la perfection, mais d'une manière implicite seulement, et analogique. C'est pourquoi elles ne sont personnes morales que dans un sens analogique.

Ainsi la société conjugale s'établit par le libre consentement individuel, mais en même temps par une nécessité générale de la nature. La société domestique est même tout-à-fait nécessaire de la part des enfants, qui naissent sujets de cette société.

La fin est déterminée par la nature et absolument nécessaire au genre humain.

Il y a unité d'action, qui suppose et indique l'unité d'être.

(1) Aubry et Rau, *Ouv. cit.*, § 505, texte et note 2.

« L'unité d'être entre le père et la mère forme *une seule personne morale* et presque *un seul être physique*, car leur union, leur société est physiquement nécessaire à la propagation de l'espèce humaine. On en peut dire autant du père et des enfants, quoique la raison soit un peu différente; car ici l'idée d'unité résulte immédiatement de l'identité de l'être, tandis qu'entre époux c'est l'unité d'action qui indique l'unité de l'être ; les enfants constituent une certaine unité physique avec leur père, ils ont reçu de lui l'être matériel, le même sang coule dans leurs veines, les enfants continuent en quelque sorte l'existence de leurs parents; après la mort, ceux-ci revivent et se survivent dans leurs enfants. L'unité domestique est donc très différente de l'unité sociale ou civile; le langage, qui est l'expression de la nature, ne confond pas, n'identifie pas les relations du père de famille et celles du souverain; il les distingue au contraire très nettement. Ainsi l'unité domestique tient un certain milieu entre l'unité individuelle et physique, et l'unité morale de la société politique. L'enfant, la femme comprennent instinctivement qu'ils sont tout autre chose que de simples sujets, ils sentent qu'ils sont un même être avec le père de famille (1) ».

Il faut bien remarquer qu'ici ce n'est pas l'individuel qui s'efface pour faire l'unité sociale, comme dans la société publique, mais que précisément l'unité s'établit entre les individus déterminés comme tels, que cette unité est donc plutôt individuelle et par conséquent limitée sous le rapport de la durée à la vie des individus. Et dans la société domestique le pouvoir n'est pas public et ne naît pas du fait de l'association, mais il est domestique et s'exerce sur des personnes dont l'union résulte de relations d'une unité en quelque sorte individuelle.

Il y a donc ici une personne morale dans un sens bien

---

(1) Taparelli, *Ouv. cit.*, l. II, chap. VIII, n. 492.

différent de la personnalité morale dans la société publique. Dans celle-ci, la personne morale se distingue des individus pris même collectivement, et devient plus parfaite, à mesure que l'individuel s'efface ; dans la société conjugale, la personne morale s'identifie avec les individus, à raison de l'identité quasi-individuelle qui existe entre eux. Elle s'attache à eux et les suit d'une manière déterminée et actuelle, c'est-à-dire, comme individus tels, et aussi longtemps qu'ils existent, pour finir avec eux. Ce n'est pas ici une multitude réduite à l'unité, c'est l'unité d'être et d'action qui en multipliant les individus constitue la famille. On peut en effet considérer la famille dans sa cause, ou en elle-même. « Quand je vois dans le *père* le principe qui donne l'existence à la famille, dans le *maître*, le centre et le but de l'action, le *père* et le *maître* m'apparaissent comme la *cause* de la famille ; mais quand j'envisage cette famille comme une réunion d'individus égaux *par nature*, et que je considère le père ou le maître comme obligé par les devoirs de l'humanité et comme ayant d'ailleurs le pouvoir de diriger la famille vers son véritable bien, je lui donne alors le nom de *supérieur*... et je découvre dans la famille la fin, la *cause* de sa supériorité (1). »

63. Considérons enfin la *société publique*, qui réalise la perfection propre et entière de la société comme telle, et qui est par conséquent une personne morale dans le sens strict du mot, quoiqu'on puisse encore distinguer des degrés dans cette perfection.

Ainsi la société politique, naturelle, l'État, a pour fin une fin commune de l'humanité, un bien final où la société trouve en quelque sorte son repos, la tranquillité ou la paix dans l'ordre, en un mot le bonheur temporel, pour autant qu'il est de ce monde. (2). Cette même société a

(1) Taparelli, *Ouv. cit.*, 4ᵉ vol., note LXIII.
(2) V. Taparelli, 4ᵉ vol., note XXXVIII.

l'efficacité des moyens, comme société parfaite. Elle se compose d'une multitude de membres, qui en deviennent membres, non comme individus déterminés, mais comme hommes; ce serait sous le rapport civil la société universelle de tous les hommes, si celle-ci pouvait par elle-même avoir une existence concrète dans l'état présent de l'humanité. Le lien moral ou l'autorité, c'est la souveraineté. Ce lien existe entre les hommes comme tels, il réduit la multitude à l'unité en effaçant l'individuel : de là ce caractère de perpétuité de l'être social, sa distinction d'avec les individus pris soit séparément soit collectivement, et son indépendance des membres individuels ou de leur collection actuelle : de même que dans le corps physique les membres et la collectivité des membres se renouvellent sans cesse matériellement et que le corps reste le même, ainsi dans la société *stricto sensu,* comme est l'État, les membres se renouvellent, mais la personne morale reste identique.

64. La société religieuse, instituée par Dieu conformément à la nature, présente, surtout dans sa forme actuelle que lui a donnée JÉSUS-CHRIST, la même perfection, mais à un degré éminent. N'importe quel élément de la société l'on considère, l'Église le réalise de la manière la plus parfaite possible en ce monde. Sa fin, c'est la fin dernière de l'homme et de l'humanité, et cette fin est surnaturelle, c'est le bonheur parfait, la participation la plus parfaite dont la créature soit capable à l'immortelle béatitude même de la divine Trinité. Mais laissons ici la parole à l'auteur déjà souvent cité (1) : « Perfection dans l'être, dans l'action, dans la possession du bien final, triple perfection sociale que nous voyons réalisée dans l'Église à un degré éminent ; cette triple perfection fait de l'Église

(1) Taparelli, l. II, chap. 1, n. 309.

la plus noble, la plus parfaite des sociétés humaines. Cette société réunit dans son sein tous les hommes par une parfaite unité de croyance et de volonté ; dans son action, elle a une fin immortelle, et se trouve aidée en même temps par une organisation extérieure parfaite et par une grâce intérieure toute-puissante, grâce attachée à des signes extérieurs ; enfin elle jouit d'une paix et d'une concorde toujours assurée par un gouvernement tout paternel, par une autorité sans armes, il est vrai, mais acceptée par tous, mais inébranlable et absolue. Pour trouver une société plus parfaite que l'Église il nous faut monter au sommet de l'échelle des êtres intelligents ; il nous faut contempler cette société bienheureuse qui porte les beaux noms de cité de Dieu, de Jérusalem céleste, société merveilleuse où l'unité des esprits et des cœurs sera éternellement consommée dans les embrassements de l'éternel Amour. » Ajoutons les caractères de nécessité absolue, de perpétuité qui est ici l'indéfectibilité, d'universalité qui est vraiment l'unité de l'humanité rétablie (1), et nous comprendrons que l'Église a la personnalité morale la plus parfaite en ce monde.

Ce que nous venons de dire de la personnalité morale des deux grandes sociétés, quasi-universelles, qui tiennent l'empire du monde, se vérifie aussi, proportion gardée, des communautés ou corporations moindres, subordonnées à l'État ou à l'Église, et qui s'y forment soit naturellement, soit par une volonté positive de l'autorité, mais toujours en vertu d'une nécessité connaturelle. Ces associations sont partielles mais réelles, leur être est différent de celui de la société principale, elles ont une fin, une autorité, une opération qui leur sont propres, et elles

(1) V. Taparelli, *Ouv. cit.*, 4e vol. note LIX ; et compar. *ibid.*, la note précéd. sur la perfection de la société, vers la fin.

constituent des personnes morales, subordonnées à la personne morale principale (1).

65. Certains lecteurs trouveront peut-être étrange que nous insistions tant sur ce terme de *personne morale*, et qui sait s'ils ne nous ont déjà objecté tacitement que ce terme ne se rencontre même pas dans nos lois civiles, qu'il déplaît à plusieurs jurisconsultes, et qu'après tout c'est une querelle de mots que la question de savoir s'il faut employer le terme de personne morale, de corporation, ou toute autre dénomination.

Nous répondons qu'en effet dans nos lois civiles ce terme ne se rencontre pas, mais on n'y rencontre pas davantage le nom de *corporation*, sauf dans la loi révolutionnaire du 18 août 1792, qui supprime les corporations. Dans tout le Code civil, on ne nomme que *l'État,* les *communes,* les *établissements publics*, les *hospices*, les *pauvres d'une commune* (2), en dehors de cela on ne rencontre que la périphrase ridicule et inexacte: « les biens *qui n'appartiennent pas à des particuliers* » (art. 537). « L'usufruit *qui n'est pas accordé à des particuliers* » (art. 619).

Il est vrai encore que ce terme déplaît à certains légistes: aux uns, parce qu'il ne représente à leur avis qu'une fiction absurde, et d'ailleurs inutile pour l'explication de la capacité juridique des soi-disant personnes morales; aux autres, comme à Laurent, par haine contre l'Église et les corporations qui en dépendent, parce que ce terme implique, à leur avis, la capacité juridique de l'Église, dont ils nient les droits, dont ils veulent entraver l'action et qu'ils voudraient supprimer, si cela était en leur pouvoir.

Mais la répugnance même des législateurs du Code, inspirés par les immortels principes, pour le terme de

---

(1) V. *ibid.*, liv. III, chap. VI, nn. 685, ss. Et 4e vol., note CXXIII.

(2) V. aa. 538, 542, 910, 1712, 2045, 2121, 2227.

personne morale, comme celle des légistes impies dont noùs parlions, démontre, qu'au moins en leur sens, il ne s'agit pas d'une simple querelle de mots. Ce n'est pas tant au point de vue de l'explication de l'essence et de l'existence des sociétés, que plutôt au point de vue de la capacité qui en résulte, que le terme de personne morale, qu'ils entendent eux dans le sens de personne civile, leur fait peur ; nous le verrons plus loin dans leurs propres aveux et témoignages. Pour ce qui regarde ces autres légistes, ce qui précède démontre à l'évidence qu'ils ont tort de dire d'une manière absolue que la personnalité morale est une vaine fiction. Quant à la question de savoir si elle est inutile pour l'explication de la capacité juridique, nous en parlerons en temps et lieu : en tout cas serait-ce une inconséquence de reconnaître l'existence d'une personne morale et de lui refuser la capacité, et certes nous nous trouvons toujours en face des légistes hostiles, qui dénient précisément la personnalité à l'Église et aux corporations qui en dépendent, pour nier leur capacité.

De tout ceci on peut conclure une fois de plus que le terme de personne morale est bien choisi, même sous le rapport polémique, pour exprimer l'être social proprement dit comme tel, et on verra encore plus clairement, qu'il est bien choisi d'une manière absolue, quand nous aurons expliqué la capacité juridique des personnes morales. D'ailleurs ce terme est employé par la généralité des auteurs, qui ont écrit sur le droit naturel, et sur le droit canonique ; et, de l'aveu de Laurent (1), en droit civil, la doctrine et la jurisprudence sont d'accord à en faire usage.

---

(1) *Avant-projet*, tome II, p. 378, n. 3 ; et p. 380, n. 5. — Laurent affirme, avec trop de confiance, *ibid.*, p. 379, n. 4, qu'aucun auteur ancien ne se sert du terme de *personne* pour désigner les corporations. Domat, tom. II, p. 174 (édit. 1735) dit : « Les communautés légitimement établies tiennent lieu de *personnes.* » Pothier traite *des corps* au *Traité des personnes*, 1re partie, tit. 7, où

66. Pour mettre fin à ces explications déjà trop longues, nous mettons sous les yeux du lecteur la réfutation de la principale objection que l'on fait à notre théorie sur la personnalité morale, et qui est de nature à bien mettre en lumière cette théorie.

La personne morale, dit-on (1), est un individu d'une curieuse espèce.....

---

il les appelle équivalemment des personnes, en donnant la raison pour laquelle on peut les appeler personnes : « Les corps sont des êtres intellectuels différents et distincts de toutes les personnes qui les composent. C'est pourquoi les choses qui appartiennent à un corps n'appartiennent aucunement, pour aucune part, à chacun des particuliers dont le corps est composé ; et en cela la chose appartenant à un corps est très différente d'une chose qui serait commune entre plusieurs particuliers, pour la part que chacun a en la communauté qui est entre eux. » Cfr. Dumoulin, *Commentaire sur la coutume de Paris*, Des fiefs, tit. I, § 1, n. 40.

(1) V. Van den Heuvel, ouv. cité, page 35. L'auteur ajoute en note ; « Les criminalistes se trouvent ici fort gênés. Ils déclarent que les êtres collectifs, étant dépourvus de volonté, ne peuvent être punis ; la responsabilité pénale est individuelle, elle frappe les membres du corps ou de la communauté. Le raisonnement est logique. Mais lorsqu'il s'agit d'une réparation pécuniaire, d'une responsabilité civile, alors ils modifient leurs conclusions. Ils affirment que cette dernière responsabilité peut incomber à un être collectif, qu'il est légitime de contraindre les personnes juridiques au paiement de certaines indemnités. La contradiction est manifeste. L'obligation de réparer un dommage suppose, aussi bien que l'obligation de supporter une peine, la culpabilité de la personne responsable. Comment sortir de cette impasse, si l'on ne soutient pas, comme nous le ferons plus loin, que le patrimoine de l'être moral n'est en réalité que le patrimoine de la collectivité, c'est-à-dire des divers membres qui composent la communauté ? »

Nous sommes d'accord avec l'auteur, quand il s'agit d'associations qui ne sont pas des personnes morales réelles, mais plutôt des êtres collectifs. Comme il n'y a pas lieu à un délit *social*, ainsi il n'y a pas de patrimoine *social* à attaquer. Il faut cependant avouer qu'il y a un certain fondement à la distinction des criminalistes : une association obtenant la personnification civile, précisément pour en faire une personne juridique, il y a plus lieu de lui imposer une responsabilité civile, que de lui endosser la responsabilité pénale, car sous le dernier rapport il n'y a aucune espèce d'union entre les membres. Quand il s'agit au contraire d'une personne morale réelle, nous soutenons, contre l'auteur, que de même qu'il peut y avoir délit *social*, ainsi il y a une responsabilité pénale *sociale*, qui frappe la personne morale elle-

« Individu qui ne commande et ne préside à toutes les opérations que pour la forme ; qui est sans raison, sans volonté, à moins que vous ne lui attribuiez complaisamment la raison et la volonté des membres qui composent l'assemblée générale ; qui peut ordonner des crimes ou des délits sans avoir la crainte d'attirer jamais sur sa tête la moindre pénalité, car la justice répressive ne frappe que les personnes physiques ayant poussé ou participé à la perpétration de l'infraction. »

Si l'auteur entend appliquer ces paroles aux personnes morales réelles, encore une fois il perd de vue que la personne morale est un être de raison basé sur la réalité, qui tient le milieu entre la fiction pure et la réalité concrète, qui n'est pas une réalité concrète séparée physiquement des membres associés, mais qui en est distincte moralement par une distinction de raison avec fondement réel. Si l'on considère bien cette nature de la personne morale, tout s'explique à merveille : la personne morale n'est pas sans raison ni volonté, et sa raison et sa volonté ne sont pas l'addition des raisons et des volontés individuelles des membres, mais c'est la raison et la volonté *sociales*, c'est-à-dire qui émanent de l'autorité légitime, qui est l'âme et le lien d'unité du corps moral. Taparelli, que nous citerons à l'instant, nous expliquera ultérieurement.

Ensuite, est-il bien vrai que la personne morale ne peut pas être punie comme telle ? Voici ce qu'en pense Taparelli :

« Toute société a une véritable unité morale, unité réelle quoique non physique : elle a donc une action réellement

---

même directement, mais qui retombe évidemment d'une manière indirecte sur les membres, précisément comme la personne morale est distincte des membres individuels d'une distinction de raison *cum fundamento in re*, sans en être une réalité concrète séparée. Voir notre solution au texte.

une; et lorsque l'action est posée avec délibération, avec liberté, elle constitue une vraie action morale. La personne morale ressemble à la personne physique: comme le corps est mû par l'âme, la multitude est mue par l'autorité; et de même que, dans l'homme, la faute est principalement attribuée à l'âme, dans la société elle retombe sur le pouvoir: c'est lui qui d'ordinaire en porte la peine. De là vient le droit, pour l'offensé, d'enlever au peuple coupable l'indépendance politique, laquelle appartient à l'autorité sociale et non aux individus; et comme l'autorité sociale réside dans une personne physique qui exerce une influence décisive sur la société, c'est principalement sur cette personne que retombe le châtiment qu'on veut infliger à la société tout entière.

Cependant la société, ou plutôt la multitude, n'est pas toujours innocente de ces délits *sociaux:* elle peut être moralement coupable, quand le plus grand nombre est en faute; car on prend moralement le plus grand nombre pour la société entière. Mais la société peut encore être plus directement solidaire, plus universellement responsable d'un délit: il peut se faire que tous les membres, même ceux qu'on pourrait appeler innocents, méritent justement d'être punis.

Pour mieux comprendre cette solidarité, il faut remarquer que toute société a un esprit qui lui est propre; cet esprit résulte de plusieurs éléments, des traditions que lui a léguées la génération précédente, de la fin que la société poursuit, des doctrines qu'elle professe, des lois qui la gouvernent, et de l'éducation que reçoivent successivement les diverses générations..... Ces divers éléments influent puissamment sur les déterminations de l'autorité sociale..... Or, tous les indivivus participent à cette influence de la sociéte sur le gouvernement; tous plus ou moins contribuent aux égarements de l'opinion publique, tous ont besoin d'être redressés, corrigés, tous méritent

de participer aussi aux châtiments infligés à la société coupable (1) ».

De ces considérations, le même auteur déduit entre autres conséquences :

1° Celui qui a le droit de *punir* peut infliger un châtiment social pour un délit social, et un chatiment individuel pour un délit individuel. Ainsi une ville étant punie, l'obligation de subir le châtiment n'existe que pour la ville, et non pour chacun des particuliers, qui peuvent s'y soustraire en se fixant ailleurs.

2° Celui qui a le droit à la *réparation* des dommages qu'on lui a faits, doit la mettre d'abord à la charge de ceux qui ont été la cause la plus active et la plus immédiate de ces dommages, et ensuite seulement à la charge de ceux qui n'y ont que faiblement contribué; ainsi quand un conquérant légitime veut se couvrir des frais de la guerre, il vaut mieux les faire payer par le trésor public que par les particuliers (2).

67. Le lecteur l'aura compris déjà : ce n'est pas sans raison que nous insistons, non seulement sur le terme, mais aussi sur la notion même de la personnalité morale. Il faut cette notion claire et complète pour pouvoir comprendre la nature et la perfection d'une société, ce qui est essentiel, fondamental en droit public. Nous pouvons même signaler immédiatement un côté pratique de l'étude que nous venons de faire. Vous voulez, par exemple, former une association libre quelconque pour le bien. Pour le faire dans les meilleures conditions, tâchez de vous rapprocher le plus possible de la perfection de la personne morale réelle. Proposez à la société la fin la plus relevée dans l'ordre de choses dont s'agit, et, quelle

---

(1) *Ouv. cit.*, l. III, chap. IV, n. 650-653.
(2) *Ibid.*, n. 654.

qu'elle soit, par exemple, l'épargne, le secours mutuel, question d'améliorer la position matérielle de l'ouvrier, montrez du moins clairement et visez autant que faire se peut la connexion de cette fin intermédiaire, qui n'est après tout qu'un moyen, avec une fin supérieure : le bonheur de la famille, les bonnes mœurs, la paix et la charité entre concitoyens, la vertu en un mot sous l'une ou l'autre de ses formes ; dirigez les moyens, eu égard à cette connexion, à cette subordination des fins, introduisant le plus possible les moyens moralisateurs, ménageant l'intervention du prêtre, les pratiques religieuses. Imitez partout, dans la mesure du possible, le type de la société parfaite, l'Église : agissant, autant que vous le pouvez, sur les intelligences et les cœurs ou volontés, imprimant des convictions profondes, basées sur les vérités religieuses et les sentiments religieux. Quant à l'autorité dans ces sociétés, qui ne sont que des sociétés égales, c'est-à-dire où tout le monde est sur le même pied, et où l'autorité naît du consentement de tous, veillez dans les statuts à la rendre la plus forte possible, de manière que le lien d'unité entre les membres, quoique unis seulement sous un rapport individuel, soit cependant le moins accidentel possible, par ex. ne se contentant pas d'un apport, d'une mise, mais exigeant d'autres données, d'autres qualités présentant certaines garanties au point de vue moral et religieux, qui donnent par là même à l'autorité une action, une intervention plus efficace.

68. Une autre raison encore d'insister sur la notion de la personnalité morale, et qui n'est pas moins grave, c'est la suivante : de même que la personne physique est le support de la personne juridique, ainsi la personnalité morale est le support de la capacité juridique de la société, et ainsi sommes-nous conduits à traiter un autre point important, celui de la capacité juridique, du droit de propriété des associations et sociétés.

CHAPITRE III

DE LA CAPACITÉ JURIDIQUE DES SOCIÉTÉS.

69. Voici l'ordre des propositions à développer le plus brièvement possible.

Le droit d'association (1) est un droit naturel.

Du droit de s'associer naît pour les associations elles-mêmes le droit de propriété.

La nature de cette propriété diffère suivant la nature de la société.

Enfin reste à résoudre une question de droit: Quelle doit être, en cette matière, l'intervention du législateur civil.

Et une question de fait: Comment est-il intervenu dans notre pays.

70. Le droit d'association (2) est un droit naturel.

La faculté de former des sociétés particulières dont le but soit utile et honnête et les moyens honnêtes, découle de la liberté individuelle et des nécessités de la nature humaine. L'instinct de sociabilité qui pousse les hommes

---

(1) Ne pas confondre le droit d'association avec la liberté d'association. Cette liberté, pour devenir un droit, doit être la liberté de constituer des sociétés *honnêtes*, ayant une fin utile et honnête et des moyens honnêtes.

(2) Il serait absurde de confondre le droit d'association avec la faculté de se réunir en assemblée publique. Cependant les législateurs eux-mêmes n'ont pas été toujours à l'abri de cette confusion. V. *Ouv. cit.*, de M. Vanden Heuvel, p. 65 ss. — Ce que Laurent, le grand jurisconsulte, entend par le droit de s'associer (consacré par l'article 20 de la Constitution, pour ne pas parler du droit naturel), on peut le lire dans l'*Avant-projet* etc., t. II, p. 466: « Légalement, il n'y a d'autres sociétés que celles dont traitent le Code civil et le Code de commerce. » Donc toutes les sociétés *sans but lucratif*, et qui ne sont pas incorporées par la loi civile, ne sont pas légales. Dans ce cas, la Constitution aurait mieux fait de se taire sur le droit de s'associer, car les sociétés civiles et les sociétés commerciales ne couraient certes aucun danger. C'est ainsi que Laurent, sous prétexte de distinguer le droit de s'associer du droit de s'incorporer, supprime les sociétés sans but lucratif. — Nous devons encore revenir sur ce sujet.

à constituer ces vastes corporations que l'on appelle États, les pousse tout aussi impérieusement à faire des associations moins grandes, ayant un but moins étendu et une action plus spéciale et partant plus efficace. Les mille besoins divers qu'ils éprouvent dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral, les affections qui les dominent, les intérêts qu'ils ont, ne sauraient trouver leur pleine satisfaction dans l'énergie individuelle isolée. Rien de vraiment grand ne peut naître, se développer et se conserver que par l'association, tant l'homme réduit à ses seules forces est impuissant, tant sa vie est courte et fragile.

Aussi voit-on, dans toutes les nations civilisées, les individus mettre en commun, pour un but déterminé, leur activité, leur intelligence, leurs ressources, et les associations naître ainsi spontanément et irrésistiblement. Ce fait n'atteste-t-il pas assez clairement que l'association repose sur le droit de la nature? Un fait permanent et universel peut-il être autre chose qu'une loi même de l'humanité (1)?

D'ou il faut conclure que la puissance publique ne peut, en principe, prohiber les associations, sans méconnaître sa mission et les limites de son autorité.

71. Du droit de s'associer naît, pour les associations elles-mêmes, le droit d'avoir des propriétés, et l'inviolabilité de celles-ci.

Il serait certes bien inutile, il serait absurde que la nature reconnût aux hommes le droit de se mettre en société, si la société une fois formée était condamnée à périr faute de pouvoir satisfaire les besoins auxquels sa création donne naissance. Or, parmi ces besoins un des plus impérieux est celui d'avoir des propriétés. Il n'a jamais existé parmi les hommes, et il n'existera jamais

---

(1) Moulart, *Des Fabriques d'églises*, (autogr.) 1re partie, chap. I, art. II, § I, I.

d'association permanente sans quelques biens communs. Ces nécessités varient et se multiplient suivant la nature des diverses sociétés, mais elles existent dans toutes, et quoi qu'en disent les adversaires de l'Église, impliquent pour toutes *a priori* le droit de posséder (1).

N'importe comment on explique ce droit, il faut en tout cas reconnaître qu'il découle d'une source supérieure à la loi civile, du droit même de la nature. Sans cela comment justifier le droit de propriété de l'État lui-même ?

Pour constituer le fonds social, il n'y a pas lieu de distinguer entre les biens meubles et les biens immeubles, ceux-ci répondent même mieux aux besoins d'une association permanente.

Du droit de propriété découle le droit pour la société d'imposer ses membres, et pour ceux-ci de faire des fondations en sa faveur. « Soutenir d'une manière absolue que le droit de fonder dépend dans son principe de la loi civile, c'est faire dépendre de l'État toute transmission de la propriété et ouvrir la porte au socialisme (2). »

Enfin, le droit de posséder et d'acquérir emporte aussi le droit d'administrer. La propriété commune et sociale est parfaite en son genre, comme la propriété individuelle l'est dans le sien. La principale différence entre les deux, quant au droit de disposer, c'est que la propriété sociale a une destination d'utilité commune et sociale, dont elle ne peut être détournée.

72. Le droit de propriété est donc pour les associations un droit naturel, que la loi positive doit respecter. Mais, comme il y a des associations de différente nature, les unes étant de vraies personnes morales, les autres ne l'étant pas, il faut appliquer cette conclusion suivant la nature des associations. Dans les personnes morales, la

(1) Moulart, *Ouv. cit.*, ibid.
(2) *Ibid.*

propriété ne sera pas une simple propriété collective, une copropriété par indivis entre les associés, mais une propriété vraiment sociale, et le sujet du droit sera la personne morale, la société comme telle. Dans les associations qui n'ont pas la personnalité morale, la propriété sera simplement commune, collective, et le sujet du droit seront les personnes physiques des associés ; si par fiction de la loi, par privilège de l'autorité compétente, l'association est assimilée aux personnes morales, elle participera, dans la mesure du privilège, à la capacité juridique des personnes morales.

De là il suit que, dans une société qui est personne morale, les membres ne sauraient revendiquer la propriété du patrimoine social, mais seulement l'emploi du patrimoine à leur avantage, ou plutôt au bien *social*, au bien de l'être moral qui ne meurt pas, d'où suit naturellement l'avantage des membres actuels, comme les membres passés en ont joui et comme en jouiront les membres à venir. Remarquons aussi que, dans la théorie vraie des personnes morales réelles, on explique facilement comment les membres qui se retirent n'ont aucun droit de réclamer leur part, tandis que la chose n'est pas si claire, dès que l'on confond un patrimoine *social* avec une copropriété par indivis (1). Ainsi que ces membres soient *censés*, par le fait même de leur retraite, renoncer à leur part, cela est bientôt dit, pourquoi ne sont-ils pas censés le faire, quand il s'agit d'une société civile, ou commerciale, alors même que, sans être faite à contretemps, la retraite est désagréable aux associés ? On répondra, parce que la loi est claire. Mais il faudrait certes aussi une loi pour établir la présomption de renonciation ; or, cette loi n'existe pas. Ensuite, l'on semble supposer constamment en comparant l'État, les communes, etc., avec les per-

---

(1) *Ouv. cit.* de M. Vanden Heuvel, p. 59, et note (1).

sonnes fictives, que l'État, les communes sont constitués par un apport pécuniaire en vue d'un bénéfice à réaliser, tandis que la personne morale réelle a une fin plus sublime, et est constituée antérieurement *(natura saltem prius)* aux impôts que paient les citoyens.

73. Reste la question de l'intervention du législateur civil.

Et d'abord, la question de droit. Nous avons vu que le droit de propriété sociale des personnes morales réelles est un droit naturel, comme le droit de propriété collective est un droit naturel pour toute association légitime. Il faut en conclure que la loi civile doit respecter ces droits. Mais faut-il que la loi civile accorde le privilège de la personnification civile aux associations qui n'ont pas d'elles-mêmes la personnalité morale, ou du moins qu'elle reconnaisse civilement comme telles les personnes morales réelles? Quant à ces dernières, il faut distinguer entre la société religieuse, l'Église, et les communautés qui en dépendent ou la composent, d'une part, et les communautés profanes, qui composent la société civile ou sont créées par l'État, d'autre part. Il ne saurait y avoir grande difficulté pour les communautés qui dépendent immédiatement de l'État, celui-ci agissant dans sa sphère propre ne saurait violer les droits, il peut seulement se tromper au point de vue de la prudence administrative et du bien-être social en centralisant trop, en restreignant outre mesure la liberté et les droits des communes, des provinces, ou autres communautés de l'ordre civil ou politique.

74. Quant à l'Église, et aux communautés qui la composent, aux établissements créés par elle ou dépendant immédiatement d'elle, la loi civile a un double titre pour respecter les droits de la vraie Église: l'ordre naturel d'abord, en vertu duquel la société religieuse est la première à tous égards, personne morale dans toute la perfection du terme, antérieurement *(natura et tempore)* à toute

loi civile, et indépendante d'elle; et ensuite, l'ordre surnaturel établi positivement par Dieu. En vertu de la volonté même de son divin Fondateur, l'Église est une personne morale réelle, ayant le droit de propriété sociale, le droit de posséder et d'administrer d'une manière souveraine et indépendante les biens temporels nécessaires et utiles à sa mission. Non seulement l'État ne peut pas violer ces droits, mais il doit les reconnaître et accorder à l'Église la personnification civile. De plus, l'intérêt social moral et même matériel exigent que la capacité de l'Église soit consacrée par la loi civile. Si en effet la religion est avant tout nécessaire au bien moral de la société, il faut que le législateur prenne des mesures propres à assurer la conservation et la splendeur de la religion et du culte. Or, une des premières mesures consiste certes à garantir à l'association religieuse la jouissance des biens indispensables à son existence. — La personnification civile accordée à l'Église est même favorable à l'État sous le rapport matériel. En principe, et avant toute hypothèse, l'État n'est tenu de pourvoir lui-même aux besoins de la religion, que lorsque les offrandes des fidèles sont insuffisantes, et *a fortiori* cette obligation *naturelle* fait-elle défaut dans un pays où se rencontrent de faux cultes. Le moyen donc le mieux en rapport avec les droits des citoyens et les intérêts de l'administration générale de l'État, comme aussi le plus propre à éloigner les dangers d'immixtion du gouvernement civil dans les choses de l'Église, c'est de reconnaître celle-ci et ses institutions comme personnes civiles; et dans un pays divisé de croyances et où la liberté des cultes serait admise, le seul moyen de sauvegarder tous les droits serait d'accorder la personnification civile aux différentes communions reconnues.

Nous disions : *avant toute hypothèse :* dans les pays en effet où l'Église catholique a été spoliée au profit de l'État, il y a obligation rigoureuse de justice pour celui-ci

ou de restituer les biens volés ou d'indemniser l'Église d'une autre façon. Nous disions aussi : *en principe ;* car si on tient compte des obligations particulières de l'État, en vertu des lois existantes dans un pays, de suppléer à l'insuffisance des ressources de l'Église, il est évident qu'il est avantageux pour le trésor public d'accorder la personnification à l'Église. Si l'Église en effet peut posséder, le sentiment religieux portera naturellement les citoyens à doter cette Église, et à alléger par conséquent la charge de l'État. Par contre, toute libéralité pieuse cessera, du moment que l'État prend sur lui de subvenir à toutes les nécessités du culte.

Enfin, l'État doit à ses sujets de reconnaître civilement l'Église, quand ces sujets ont reconnu le caractère divin de cette Église : c'est un droit des sujets le plus sacré et le plus nécessaire que l'exercice de la religion, ils ont donc aussi le droit d'être efficacement protégés dans la jouissance de ce droit, aussi bien que de tous les autres, et même avant tous les autres. Or, la première protection consiste à assurer l'existence de l'Église.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte clairement, que la personnification civile accordée à l'Église n'est que la reconnaissance par l'État, en acquit de son devoir, du droit naturel et divin de l'Église, et ne peut nullement s'appeler un *privilège*, ni s'interpréter comme tel, comme une concession toute gratuite de la loi civile.

En conséquence, si l'État peut mettre à la personnification civile, octroyée aux associations dépendantes de lui, telles restrictions qu'il juge utiles au bien général, il ne peut apposer aucune restriction à la reconnaissance comme personne civile de l'Église, sans l'assentiment de celle-ci, ni sous le rapport de l'acquisition des biens et de leur propriété, ni sous le rapport de leur administration.

Nous disons : sans l'assentiment de l'Église. C'est ainsi que dans les pays, où, comme en Belgique, en vertu des

lois existantes, l'État est tenu de suppléer à l'insuffisance des revenus des églises, l'Église consent, du moins tacitement, au contrôle de l'État, pourvu que ce contrôle n'entrave pas la libre administration des biens ecclésiastiques. De même, pour éviter toute suite funeste ou nuisible pour les intérêts matériels, des mains-mortes, un moyen très facile et pleinement efficace, que l'Église est toujours prête à employer, c'est l'accord des deux puissances, par la voie du concordat. Et ainsi tombe cet éternel épouvantail de la main-morte, ainsi se tarit cette mine inépuisable de déclamations, d'exagérations et de sophismes (1).

74. Voilà pour l'Église et les communautés ecclésiastiques dépendant immédiatement d'elle. Quant aux associations libres profanes, ayant même un but charitable, de bienfaisance, d'utilité au point de vue moral, en un mot, aux associations que l'Église ne fait pas siennes, il y a cette différence essentielle d'avec les communautés proprement ecclésiastiques, qu'aucune de ces premières communautés n'est indépendante de l'État comme l'est l'Église, aucune n'est essentielle et nécessaire comme l'Église. Il ne saurait donc être question ici d'exiger *a priori* la personnification civile comme un droit, c'est à la loi à l'accorder comme un privilège ; il ne s'agit pas non plus de reconnaître civilement la personnalité morale existant de par la nature ou de par un droit supérieur, puisque nous parlons des associations libres n'ayant pas par elles-mêmes la perfection des personnes morales réelles. Mais c'est le devoir du législateur éclairé et dévoué au bien social d'octroyer le privilège de la personnification civile aux associations honnêtes et utiles, quand, tout

---

(1) V. Moulart, *Des Fabriques d'églises*, (autogr.) 1e partie, chap. I, art. II, § 2, III, e); ou même § 2, II, 3° dans une autogr. plus récente. — Nous avons cité jusqu'ici l'autogr. plus ancienne que nous avions seule sous la main.

considéré, le privilège accordé doit contribuer au bien public, sans qu'il y ait d'autre part des abus à craindre. C'est tout ce que nous pouvons dire, en fait de principes généraux.

76. Reste la question de fait. La Constitution belge porte dans son article 20 : « Les Belges ont le droit de s'associer ; ce droit ne peut être soumis à aucune mesure préventive. » Tous les membres du Congrès national étaient d'accord à reconnaître le *droit* à l'*existence* de toutes les associations, quelles qu'elles fussent.

Mais ce droit à l'existence implique-t-il la *capacité?* Ici il faut distinguer. Reconnaître le droit à l'existence, c'est certainement reconnaître le droit de vivre. Or, pour vivre, une association doit pouvoir posséder. Mais elle peut posséder de deux manières différentes : elle peut posséder comme personne morale reconnue civilement ; ou bien posséder sous l'empire du droit commun et des règles générales du Code civil, sans reconnaissance du droit naturel des personnes morales réelles, ou sans privilège si elle n'est qu'une personne morale fictive à créer par la loi civile.

La Constitution a-t-elle reconnu civilement la personnalité morale, ou accordé le bienfait de la personnalité civile aux associations? Il y avait divergence d'opinions bien tranchée parmi les membres du Congrès : les uns voulaient reconnaître les associations quelconques comme personnes civiles, les autres s'y refusaient absolument par crainte de la main-morte, et spécialement des moines blancs et noirs.

Mais tout à coup il se produisit un mouvement dans l'assemblée et on assista à une manœuvre de tactique parlementaire, conçue et exécutée avec la plus grande habileté. Soit qu'ils craignissent un vote contraire à leurs idées, soit qu'ils désirassent arrêter dès le début une joûte oratoire qui menaçait de retenir le Congrès pendant de

longues heures, plusieurs membres se mirent à préconiser un biais qui devait mettre fin à toute discussion. Puisqu'on était d'accord sur la liberté d'association, on inscrirait cette liberté dans la Constitution. Quant à la capacité civile des sociétés, on n'en parlerait pas... Voilà donc qui est bien certain. La loi fondamentale belge a donné une pleine liberté à l'existence de toutes les sociétés... On n'a plus à se préoccuper [en Belgique] de la loi des 13-19 Février 1790, ni de celle du 18 Août 1792, ni des fameux décrets du 3 messidor an XII, ni de l'article 291 du Code pénal... Mais la Charte belge n'a pas changé un iota au droit privé ; elle n'a pas accordé aux associations le bienfait de la personnalité civile [ni reconnu civilement le droit de celles qui sont personnes morales réelles] ; elle les a laissées toutes indistinctement sous l'égide du droit commun et sous l'empire des règles générales du Code civil (1) ».

Si la Constitution n'accorde à aucune association la personnalité civile, par contre il est certain qu'elle n'a pas empêché le législateur futur de concéder cette personnification, et qu'elle ne met aucun obstacle aux associations reconnues précédemment. Un arrêté du gouvernement provisoire du 16 Octobre 1830 portait, il est vrai, dans son article 4 : « Les associations ne pourront prétendre à aucun privilège. » Mais il y a une différence notable entre cet article, et l'article 20 de la Constitution.

« Si le Congrès avait adopté la même mesure, il eût lié les mains aux législateurs qui allaient lui succéder et il les eût empêchés de concéder à qui que ce fût la personnification morale. On ne prit pas cette résolution extrême. Nous l'avons vu plus haut (2), on a rejeté l'amendement Seron qui tendait à l'introduire dans l'article du projet de

(1) Van den Heuvel, *De la situation légale des associations*, etc., p. 86 ss.
(2) Van den Heuvel, *Ouv. cit.*, p. 81.

la section centrale. On se borna à passer sous silence la question de la personnalité civile. Par le fait, on refusait *hic et nunc* aux associations le privilège d'une capacité spéciale; mais on ne s'opposait pas à ce que le pouvoir législatif leur dispensât dans l'avenir le bénéfice qu'on n'osait alors ni accorder d'emblée, ni repousser catégoriquement, ni même discuter à fond (1) ».

Le ministre de l'intérieur, M. E. de Sauvage, fait remarquer la même chose, dans sa circulaire aux gouverneurs de province, du 16 Avril 1831, à savoir que la Constitution ne reconnaît pas les associations comme personnes civiles « et laisse entière la législation préexistante à cet égard. Quant aux associations précédemment reconnues comme personnes civiles, elles restent soumises aux obligations que leur imposent les lois et règlements qui les instituent. »

Il ne saurait donc y avoir de doute sur le sens de l'article 20 de la Constitution: nous ne prétendons pas qu'il reconnaît la personnalité morale de l'Église et des associations qui lui sont subordonnées ; mais il est incontestable que cette reconnaissance peut se faire constitutionnellement, c'est-à-dire que la Constitution, loin de s'y opposer, en prévoit la possibilité.

CHAPITRE IV

NOTIONS DE DROIT PUBLIC ECCLÉSIASTIQUE.

77. En parlant, dans un précédent chapitre, de l'origine de la société, nous avons exposé l'origine de la société religieuse, telle qu'elle aurait été de par la nature des choses, et son origine historique surnaturelle par l'institution positive de Dieu. Nous avons dit que, lors de la chute de l'homme, aussitôt la promesse faite du Rédem-

(1) *Ibid.*, p. 87-88.

pteur, cette société religieuse surnaturelle peut s'appeler l'Église du Christ Rédempteur dans le sens large du mot. Nous avons indiqué en peu de mots comment cette Église, une depuis le commencement du monde, c'est-à-dire, depuis la promesse du Rédempteur, eut cependant plusieurs formes sociales bien différentes, suivant les différentes époques, l'Église patriarcale, l'Église mosaïque, enfin la forme la plus parfaite que lui donna Jésus-Christ lui-même. Nous voudrions revenir sur cette considération sous un point de vue spécial, en comparant entre elles, d'une manière générale, les diverses phases de l'Église du Christ, sous le rapport de la doctrine révélée théorique, et de la doctrine pratique ou de la législation, de l'autorité spirituelle, du sacerdoce et du sacrifice comme de l'acte par excellence du culte public, enfin des sacrements comme signes sensibles d'agrégation à l'Église, de profession publique de la religion, en même temps que comme moyens de salut.

Ainsi nous comprendrons que l'Église de Jésus-Christ, à laquelle nous avons le bonheur d'appartenir, tient le milieu entre l'église patriarcale et mosaïque, comme l'ombre préfigurative, et la Jérusalem céleste, la cité des élus, comme la réalité parfaite ou la perfection finale ; ainsi nous serons conduits à comprendre d'une manière plus complète et plus intime la constitution de l'Église catholique, à l'admirer et à l'aimer tous les jours davantage.

78. Comme nous l'avons insinué, l'Église du Christ dans son sens le plus large est une, quant à l'économie générale du salut, la fin étant de tout temps la même, les moyens derniers et essentiels étant les mêmes : tout homme, en effet, depuis la promesse du Rédempteur, même avant la venue de celui-ci, pouvait et devait se sauver par la grâce de ce même Rédempteur et en vue de ses mérites prévus, en vivant dans la société surnaturelle des hommes rendant à Dieu le culte qui lui revient,

et en remplissant ses devoirs comme membre de cette société. Mais si nous considérons les diverses formes sociales, données par Dieu à cette Église, suivant les différentes époques et les desseins de sa providence; si nous considérons par là-même les moyens plus ou moins nombreux, plus ou moins faciles, plus ou moins efficaces d'arriver à ces moyens derniers et essentiels, et les figures plus ou moins explicites, la préparation plus ou moins prochaine, d'abord de l'Église à fonder par le Rédempteur lui-même, ensuite de la perfection finale, de l'Église céleste et triomphante; il faut distinguer une triple phase, celle de l'Église patriarcale, celle de l'Église mosaïque et enfin l'Église de Jésus-Christ proprement dite. Comparons sous les divers rapports énoncés tantôt, cette triple Église.

79. La doctrine théorique pour les Patriarches se réduit à peu près aux dogmes fondamentaux de toute religion, aux vérités de la religion naturelle: un seul Dieu, premier principe et fin dernière, la Providence, l'immortalîté de l'âme, récompense ou châtiment dans l'autre vie; sauf que ces vérités étaient objet de foi divine, et par conséquent révélées positivement et proposées à croire, et que ce n'était pas la Providence naturelle seulement, mais la Providence surnaturelle, par conséquent la nécessité de la grâce, et la récompense surnaturelle qui étaient objet de foi; et puisqu'il s'agit de l'ordre surnaturel réparé, la foi s'étendait aussi à la chute originelle, à la nécessité de l'expiation, au Rédempteur promis. Quant aux dogmes fondamentaux de la religion chrétienne, le mystère de la Sainte Trinité et de l'Incarnation du Verbe, ainsi que le mode de rédemption, ils étaient révélés d'une manière implicite et obscure, comme l'Église patriarcale elle-même était la préparation lointaine de l'Église de Jésus-Christ.

De même la doctrine pratique ou la loi se résumait, à peu de choses près et sauf quelques déterminations

positives, dans la loi naturelle, proposée néanmoins par Dieu aux Patriarches et enseignée traditionnellement par ceux-ci, avec les autres vérités à croire, à leur postérité. Dieu cependant se révéla de temps à autre non seulement à Adam, mais aussi à ses descendants, comme nous le voyons au livre de la Genèse, et spécialement à Noé, afin de conserver parmi les hommes la vraie religion, l'Église du Rédempteur futur.

L'autorité spirituelle paraît avoir été, comme l'autorité civile, entre les mains des chefs des familles ou plutôt des tribus patriarcales : il n'y avait donc d'autre unité que celle de la tribu ; entre les différentes tribus il y avait l'unité de la même foi, de l'observation de la même loi, en d'autres termes, pour la société religieuse et l'Église dans son ensemble, il y avait l'unité de croyance et de législation divine, sous la direction et l'autorité immédiate des divers chefs de tribus.

80. Il faut en dire autant du sacerdoce : les Patriarches au nom de la société religieuse offraient à Dieu des sacrifices ou par eux-mêmes ou par les premiers-nés, ou par d'autres désignés et choisis parmi la tribu pour exercer cet acte par excellence du culte social. Dieu paraît néanmoins avoir choisi et établi par lui-même des prêtres, pour exercer le culte public au nom de l'Église patriarcale, comme il est probable d'Énos, et de Melchisedech, qui, et dans sa personne, et dans son sacerdoce, et dans le sacrifice qu'il offrait, est dans ces temps reculés la figure insigne du grand Pontife et Roi, Jésus-Christ.

On remarque la même imperfection, et l'on verra la même gradation ascendante, aux autres phases de l'Église du Christ, dans le sacrifice qui est la fonction sacerdotale par excellence, et l'acte par l'excellence du culte public. La société humaine, pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû, doit tout d'abord reconnaître sa suprême majesté et son droit souverain de vie et de mort sur toutes ses

créatures, elle doit ensuite le reconnaître comme sa fin dernière et la source de tout bien, et, devenue prévaricatrice par le péché, elle doit reconnaître la justice de Dieu, en reconnaissant sa dette, c'est-à-dire, la mort même, méritée par sa rebellion, comme elle doit reconnaître aussi la miséricorde divine en tâchant d'expier sa faute. Mais l'homme ne dispose pas de sa vie, dont l'immolation au nom de la société humaine aurait eu ces significations : ce grand et suprême sacrifice était réservé au Grand-Prêtre, médiateur naturel entre Dieu et les hommes, qui représentait comme chef le genre humain tout entier, et disposait de sa vie humaine de plein droit. L'Église patriarcale substitua donc à la vie humaine, des choses sensibles aptes à la signifier : la vie des animaux dont l'homme dispose en maître, les fruits de la terre servant à nourrir, à entretenir la vie de l'homme, et par la destruction réelle ou équivalente de ces choses sensibles, elle obtint les mêmes significations, elle offrit de véritables sacrifices, mais imparfaits et préfiguratifs du grand sacrifice de la loi nouvelle, de l'Église future de Jésus-Christ. Dans l'Église mosaïque, Dieu ne put que disposer et régler d'une manière plus parfaite ces mêmes sacrifices, et leur donner par des rites spéciaux une signification plus explicite du sacrifice et de l'Église futurs.

Enfin il fallait un sacrement, c'est-à-dire un rite sacré et mystique pour signifier extérieurement l'agrégation des nouveaux membres à la société surnaturelle réparée, et qui fût par conséquent en même temps la condition de la rémission du péché originel et de l'infusion de la grâce : tous les théologiens sont d'accord pour admettre la nécessité de ce sacrement, qu'ils appellent *sacramentum legis naturæ*, mais ils ne peuvent en déterminer la nature et le rite. Il est certain que ce n'est qu'un sacrement bien imparfait en comparaison des sacrements institués plus tard : la loi mosaïque, même depuis Abraham, en aura

d'autres et plus nombreux et d'une signification plus explicite, et enfin Jésus-Christ en fera des signes efficaces de la grâce qu'ils signifient, et par conséquent, non seulement des signes, mais de véritables gages de la vie éternelle dans l'Église céleste.

81. Malgré cette providence, Dieu vit la généralité des hommes s'abandonner au vice, il usa de sévérité par le déluge; mais bientôt, l'Église du Christ menaçant de s'éteindre de nouveau parmi les hommes, et cette fois par l'idolâtrie, par l'oubli du Créateur et du Rédempteur futur, il voulut user de miséricorde, et laissant subsister l'économie patriarcale, il se choisit pour conserver et perpétuer l'Église du Rédempteur jusqu'à la venue de celui-ci, un peuple dont il se constitua, par une providence spéciale, le Roi spirituel et temporel, et duquel il voulut faire naître le Sauveur du monde. Il choisit le patriarche Abraham pour être le père de ce peuple, et depuis lors commence la préparation plus prochaine et plus déterminée de l'Église de Jésus-Christ. Dieu se révèle à Abraham par les théophanies, il indique plus clairement le mystère de la Sainte Trinité, il prédit d'une manière plus explicite le Sauveur, il promet de le faire naître de ce peuple élu. Tout devient figure et présage. Melchisedech apparaît, figure de Jésus-Christ, son sacrifice est le symbole de l'Eucharistie, comme celui d'Isaac préfigure le sacrifice sanglant de la croix. La circoncision, avec sa signification plus déterminée (1), remplace en partie le sacrement de la loi primitive. En un mot, nous pouvons dire avec saint Paul (2): *Hæc autem omnia in figura contingebant illis.* Et avec saint Augustin (3): « Horum Sanctorum qui præcesserunt tempore nativitatem Domini, non solum sermo,

---

(1) S. Thomas, 1-2, q. 102, sq.; 3 p. q. 68, sq.
(2) 1 *Cor.*, X, 10.
(3) *De catechizandis rudibus*, cap. XIX, n. 33.

sed etiam vita et conjugia et filii et facta prophetia fuit hujus temporis, quo per fidem passionis Christi ex gentibus congregatur Ecclesia. »

82. Enfin le temps était venu de signifier d'une manière plus explicite encore la rédemption du monde, et de préparer plus prochainement l'Église du Sauveur. Le peuple de Dieu est captif en Égypte, comme l'humanité tout entière est sous la domination du démon : Dieu appelle Moïse, il lui révèle son nom ineffable, il lui communique pour ainsi dire sa toute-puissance, il le constitue son grand Prophète et Législateur, figure de Jésus-Christ ; mais celui qui conduit le peuple à travers le désert vers la terre promise, comme l'Église doit passer par le monde pour aboutir à la patrie céleste, c'est le Verbe de Dieu, l'envoyé invisible, l'Ange par excellence du Très-Haut, qui apparaît sous diverses figures, comme il se rendra plus tard visible dans sa propre nature humaine, et par ses œuvres dans sa nature divine. Nouvelles figures, nouveaux sacrements : l'agneau pascal, la manne, le serpent dans le désert, et nouvelle révélation de la pluralité des personnes divines. Ensuite aussi nouvelle proposition solennelle de la loi au mont Sinaï. Institution du sacerdoce lévitique, détermination des sacrifices, et des rites expiatoires, unité et organisation complète de la société religieuse.

Ainsi se constitue et se perpétue l'Église mosaïque, avec une intervention immédiate, fréquente de la part de Dieu, avec l'envoi de nouveaux prophètes qui se succèdent de temps en temps pour préparer l'arrivée du Messie, tandis que Dieu y prépare d'une autre façon le monde des Gentils. Chacun de ces envoyés de Dieu ajoute un trait nouveau au tableau de la rédemption, à la figure du Rédempteur et de son Église, de manière à achever pour ainsi dire, avant son arrivée, son portrait et l'histoire de son royaume, à prédire sa vie, ses œuvres, sa passion, sa mort, sa résurrection, l'œuvre du salut tout entière.

Nouveaux écrivains inspirés qui révèlent les mystères de la Trinité, du Messie fils de Dieu, de l'Esprit de Dieu, comme David dans ses psaumes admirables, et Salomon qui, au livre des Proverbes, de la Sagesse et de l'Ecclésiastique (1), chante la sagesse divine engendrée du Père.

83. Mais voici enfin le Rédempteur tant désiré qui arrive. Tout le symbolisme des anciens temps fait place à la réalité, ou plutôt c'est l'ombre du futur qui se retire devant une réalité, qui est en même temps la figure réelle et le gage véritable de la réalité parfaite et de la perfection finale, du royaume céleste et éternel, *cum tradiderit* (Christus) *regnum Deo et Patri... ut sit Deus omnia in omnibus* (2). Le Rédempteur bâtira lui-même son Église, c'est-à-dire qu'il donnera à la société religieuse surnaturelle réparée sa dernière forme sociale, la plus parfaite, qu'il la constituera société nécessaire en dehors de laquelle pas de religion véritable, pas de culte légitime, pas de salut; société universelle pour l'humanité tout entière, et pour tous les temps, société indéfectible, société parfaite avec tous les droits et tous les moyens d'atteindre le but, c'est-à-dire de se perpétuer et de conduire les hommes et la société humaine, de manière que tous ses membres fidèles et soumis puissent atteindre facilement et sûrement le salut éternel. Toute puissance, en effet, lui est donnée au ciel et sur la terre, il est le chef du genre humain, et il est venu pour sauver tous les hommes. La révélation des vérités tant théoriques que pratiques recevra son dernier complément, le sacerdoce sera le sacerdoce de Jésus-Christ, médiateur naturel entre Dieu et les hommes, le sacrifice sera l'immolation sanglante du Rédempteur lui-même, sacrifice qui se perpétuera d'une manière non sanglante dans la sainte

(1) *Prov.*, VIII; *Sap.*, VII, sq.; *Eccli.*, XXIV.
(2) I *Cor.*, XV, 24 et 28.

Eucharistie, les sacrements seront non seulement des signes, mais des signes efficaces de la grâce. L'Église de Jésus-Christ restera en possession de ces moyens de salut jusqu'à la fin des temps.

84. L'Église étant comme toute société un corps moral, vivant de sa vie propre, les théologiens ont de tout temps profité avec raison de la comparaison avec le composé humain, pour expliquer distinctement la nature de l'Église. A leur exemple, nous proposons la thèse suivante :

De même que Dieu, créant l'homme à son image et à sa ressemblance, forma d'abord le corps avec ses membres et ses organes, coordonnés et disposés en vue de leurs fonctions propres et du bien du corps vivant tout entier, et ensuite inspira à ce corps inanimé le souffle de vie : ainsi l'Homme-Dieu constituant l'Église, la société surnaturelle son épouse, son corps mystique vivant de son Esprit, à son image et à sa ressemblance, prépara d'abord le corps, l'élément humain et visible, avec ses membres, ses organes, bien coordonnés dans des rapports de connexion déterminés, avec des droits et des devoirs bien définis en vue de la fin à atteindre ; ensuite devant l'abandonner de sa présence corporelle, il lui envoya le souffle de vie, son Esprit Saint lui-même, l'élément divin, pour vivifier le corps, le conserver, le développer, et faire atteindre ainsi le but de cette admirable institution.

C'est la substance de tout le traité scolastique de l'Église.

85. Pour le développement de cette thèse, il faudrait commencer par un exposé clair et complet des notions de société, des diverses espèces de sociétés, surtout de la société inégale et de la société parfaite. Nous résumons. Toute société nous présente l'idée d'une multitude de membres, réduite à l'unité par l'unité du but qu'ils se proposent d'atteindre, et par suite par l'unité dans l'emploi des moyens. La vie d'une société, c'est l'activité sociale

par laquelle les membres poursuivent, par les moyens et les efforts communs, le but social. Le principe de cette unité d'action peut donc s'appeler l'âme de la société. Dans la société inégale, c'est l'autorité qui est l'âme de la société, car c'est elle qui produit l'unité d'action ; elle est en même temps le principe de vie du corps social, et le lien social : le principe de ce corps même, car si l'on peut, par une abstraction mentale, séparer le corps social de l'âme, en réalité on ne saurait avoir un corps, une unité sociale de membres sans le principe de cette unité. Ceci confirme l'exactitude de la comparaison de la société avec le composé humain : en effet, suivant la plupart des scolastiques du moins, on ne saurait séparer l'âme du corps en conservant la substance de celui-ci, puisque l'âme en est la forme, lui donne son unité, son être. Cette influence de l'autorité est surtout évidente dans la société parfaite, qui trouve dans son triple pouvoir, législatif, judiciaire, et coërcitif, les moyens d'atteindre par elle-même sa fin. C'est, en effet, la loi qui produit l'unité d'action d'abord dans chaque membre, par là-même qu'elle éclaire son intelligence, qu'elle dirige et perfectionne sa liberté, qu'elle le fait régner sur ses passions, qui pourraient le détourner de la fin ; ensuite entre les différents membres, dans le corps social, en dirigeant vers le même but toutes les intelligences et toutes les volontés, malgré leurs inclinations diverses ou même opposées. Mais la loi ne serait pas efficace, si elle n'était pas appliquée à tous les cas occurrents, et si elle n'avait pas de sanction, si les infractions n'étaient constatées et punies, et c'est ce que fait le pouvoir judiciaire et coërcitif.

86. Cela posé, recherchons la nature et la constitution intime de l'Église. D'abord, la démonstration positive fait voir clairement que l'Église a été instituée comme société nécessaire, universelle, indéfectible, puisqu'elle

est instituée afin que dans elle et par elle tous les hommes se sauvent ; qu'elle est aussi une société surnaturelle, puisque sa fin n'est autre que la fin dernière surnaturelle. De là la conclusion immédiate que ses moyens ne sauraient être que surnaturels, sa vie surnaturelle, son principe de vie surnaturel. L'autorité donc ne sera pas une autorité purement humaine: quoique toute autorité vienne de Dieu, l'autorité, âme de l'Église, viendra de Dieu d'une manière immédiate, positive, et elle s'exercera constamment avec un caractère divin spécial, par une assistance et une influence divine spéciale et constante, elle sera l'élément divin qui compénètre l'élément humain et visible, le corps de l'Église. Mais allons plus avant, et séparons d'abord par l'esprit le corps et l'âme, ces deux éléments inséparablement unis et combinés, pour les considérer chacun à part plus en détail.

A. *Le corps*. Comme la constitution de l'Église dépend entièrement de la volonté de son divin fondateur, c'est à cette volonté qu'il faut recourir, pour déterminer les membres, leurs relations, leurs droits et devoirs. — Ici nous ne faisons qu'indiquer une table de matière, et nous omettons désormais, *brevitatis causa*, des citations à l'appui de ce que nous disons, avec d'autant plus de raison que toutes les théologies les donnent, et que l'Écriture Sainte comme les écrits des Pères en sont parsemés.

a/ Les membres. Tout homme est destiné par Jésus-Christ à devenir membre de l'Église, et y est obligé. Sont membres de fait, ceux qui, étant baptisés, reconnaissent l'autorité de l'Église et n'en ont pas été exclus. — Ceci snffirait à conclure que l'Église est une société *extérieure et visible*.

b/ Relations entre ces membres. Jésus-Christ a fait son Église société *inégale*, composée d'inférieurs et de supérieurs, et c'est à ceux-ci exclusivement qu'il a conféré tout pouvoir.

Le pouvoir se distingue par son objet, et d'une manière plus adéquate par la manière de l'acquérir, en *pouvoir d'ordre*, qui a pour objet l'administration des sacrements, moyens efficaces de sanctification, et l'exercice du culte social ; il s'acquiert par consécration ; et en *pouvoir de juridiction*, qui a pour objet l'enseignement de la foi et des mœurs et le gouvernement social ; il s'obtient par mission.

Il y a de même à distinguer parmi les supérieurs une double hiérarchie, distincte mais non séparée absolument : la *hiérarchie de l'ordre*, qui comprend de droit divin les évêques, les prêtres et les ministres, et la *hiérarchie de juridiction*, qui comprend de droit divin les évêques et le chef suprême de l'Église, le Souverain Pontife.

Autorité des évêques d'enseigner, de gouverner une partie de l'Église, mais autorité subordonnée directement au Souverain Pontife. Autorité suprême et universelle du Pontife d'enseigner et de gouverner l'Église tout entière ; autorité sur l'Église dispersée, — sur l'Église assemblée en Concile.

Rapports d'origine de l'autorité des évêques, et du Concile avec l'autorité pontificale. Cette autorité épiscopale et conciliaire, subordonnée à l'autorité pontificale, est d'origine divine, mais elle semble dériver d'une manière immédiate de l'autorité suprême du Pape.

Remarques. 1° Comme Notre Seigneur a donné à l'Église tous ces pouvoirs dans la personne des Apôtres, et que ceux-ci étaient non seulement les premiers évêques et supérieurs, mais aussi avec et sous Jésus-Christ les fondateurs de l'Église, il faut bien distinguer les privilèges personnels qu'ils reçurent comme tels, d'avec la dignité et les pouvoirs qu'ils devaient transmettre à perpétuité à leurs successeurs, et il faudrait donc ajouter aussi un chapitre sur les privilèges personnels des Apôtres.

2° Nous n'avons jusqu'ici fait aucune mention explicite des prérogatives divines concédées aux supérieurs de

l'Église, ni des propriétés de l'Église, même de celles que Jésus-Christ, en préparant le corps de l'Église, avait promises d'une manière explicite. La raison en est que, ces prérogatives et propriétés provenant de l'union de l'âme avec le corps de l'Église, il fallait d'abord considérer cette âme et cette union des deux éléments.

87. B. *L'âme de l'Église.* Reportons ici la pensée à l'époque de l'institution de l'Église. Jésus-Christ avait préparé, de la manière que nous avons exposée, le corps de son Église, mais ce corps n'était destiné à vivre de sa vie propre, pour continuer jusqu'à la fin des temps la mission du Sauveur, que quand celui-ci serait remonté à son Père. Aussi longtemps qu'il était corporellement et visiblement présent à son Église, celle-ci vivait de sa vie, mais ce n'était, conformément à son intention, qu'une vie de préparation et de formation. Sur l'ordre de son Fondateur, montant aux cieux, ce germe d'Église se retire au cénacle, pour attendre en prière, comme un corps tout préparé à recevoir la vie, la venue de l'Esprit vivifiant. C'est le jour de Pentecôte que cet Envoyé du Père et du Fils descend comme le souffle de vie dans ce corps inanimé. Et aussitôt quel changement merveilleux ! D'abord témoignage public de la présence de l'Esprit divin, et par conséquent de la divinité de l'Église, par un miracle éclatant, qui met toute la ville en émoi ; ensuite distribution de ses dons qu'on appelle *gratis data :* don des langues et sans doute tous les autres ; infusion de grâces pour la sanctification personnelle des membres qu'il vivifie ; mais surtout la vie sociale : Pierre, comme chef, se lève, il enseigne avec une autorité suprême et infaillible, il commande avec une autorité divine, il administre les sacrements, et voilà plusieurs milliers de membres nouveaux, unis entre eux dans le corps, par la même foi, la même obéissance, les mêmes sacrements. Et cette vie ira en se développant, de manière qu'avant la mort des Apôtres

ce corps vivant aura des membres dans toutes les parties du monde connu ; et qu'à peine trois siècles auront passé, que cette Église immortelle, parce que l'Esprit de Dieu est sa vie, renaissant sans cesse de dessous le glaive et le bûcher, aura vaincu toutes les puissances des enfers, aura lavé dans son sang le monde païen souillé de tous les crimes, et sera assise glorieuse et triomphante sur le trône même des Césars romains, des maîtres du monde, ses persécuteurs.

88. Mais il faut considérer plus en particulier cette influence de l'âme de l'Église sur le corps. L'Esprit Saint exerce par rapport à l'Église une triple opération : 1° il distribue ses dons, qu'on appelle *gratis data,* aux membres personnellement, et parfois à d'autres qui ne sont pas membres, mais toujours pour l'utilité commune de l'Église ; 2° il donne les grâces intérieures pour la sanctification personnelle des membres, et aussi hors de l'Église, mais pour y amener des membres nouveaux, en vue de l'Église, qui est la voie, la providence ordinaire et de soi nécessaire. C'est parce qu'elle est cette providence ordinaire, qu'on dit appartenir à l'âme de l'Église ceux qui, étant sans leur faute hors de l'Église, correspondent si bien aux grâces divines qu'ils parviennent à la justification, à la vie que l'Esprit Saint produit en eux, avant qu'ils arrivent à connaître l'Église. Dieu ne s'est pas astreint à faire nécessairement des miracles pour amener tout le monde au salut seulement par la voie ordinaire, il a aussi sa providence extraordinaire. Enfin et surtout l'Esprit Saint exerce 3° son action sur le corps de l'Église comme tel, sur les membres qui ont autorité comme personnes publiques, sociales ; car c'est par cette action et assistance constante de l'âme, de l'élément divin, que les droits et prérogatives que Jésus-Christ à conférés sont sauvegardés, que les promesses qu'il a faites se réalisent. C'est l'objet de la thèse suivante.

89. C'est par cette triple influence de l'âme, de l'élément divin qui compénètre l'élément humain et visible, le corps de l'Église, que s'expliquent l'*indéfectibilité* de l'Église, son autorité *infaillible* dans l'enseignement, son autorité infaillible et sainte dans la discipline, dans la législation générale, et dans l'administration des sacrements. C'est par cette même influence qu'à l'infaillibilité active correspond l'infaillibilité passive, à l'autorité qui gouverne l'obéissance, à tout l'ensemble de l'action des supérieurs l'*unité* de foi et de communion, *la sainteté*, *la catholicité*, la conservation de l'Église comme *apostolique*. C'est enfin par l'union intime de ces deux éléments, humain et divin, que certaines propriétés de l'Église se manifestent comme divines, et constituent ainsi les *notes* de l'Église, qui la rendent visible formellement comme divine.

Au lieu de développer cette proposition, ce qui passerait les limites que nous nous sommes tracées, nous nous contentons de signaler à l'attention des lecteurs la perfection de l'Église, l'efficacité de son action pour parvenir à sa fin, perfection à laquelle aucune société humaine ne saurait atteindre. Car ici non seulement l'autorité est une autorité divine, puisque c'est l'Esprit Saint qui l'assiste et s'en sert pour poursuivre le but, mais à côté de l'autorité, de la loi, il y a l'influence de la grâce sur les membres, il y a les dons et miracles qui excitent l'attention des hommes et confirment la divinité de l'Église. Ces dons, il est vrai, étaient plus nécessaires pour l'établissement de l'Église, comme ils le sont davantage pour sa propagation dans les pays infidèles; mais ils ne lui ont jamais fait défaut. De cette triple influence provient donc une unité d'action, une activité sociale, une vie bien plus forte et plus parfaite qu'on ne saurait en trouver dans une société humaine la mieux constituée et la mieux gouvernée.

De tout ce que nous venons de dire sur la société religieuse en général, et sur l'Église catholique en parti-

culier, il est facile de déduire les droits de l'Église dans la société humaine et ses relations avec les sociétés civiles. Nous les énonçons simplement dans une dernière thèse.

90. Puisque l'Église catholique est la société religieuse surnaturelle, divinement instituée pour rendre à Dieu le culte public qu'il exige, et qu'elle porte les signes évidents de sa divinité, non seulement tout homme mais toute société humaine doit la reconnaître. De plus, étant société parfaite, ayant pour fin la fin dernière elle-même, elle est nécessairement indépendante, d'une manière complète, de toute société civile; au contraire, la société civile, ayant sa fin dans un ordre distinct, mais subordonnée à la fin dernière, sera indépendante dans sa sphère propre, mais subordonnée d'une manière indirecte à l'Église. Enfin, si les membres de la société civile ne sont pas encore soumis à la juridiction de l'Église, cette subordination reste simple subordination, ayant un caractère négatif: de ne pas nuire à l'Église, de ne pas léser ses droits, sauf l'obligation qui reste de la reconnaître et de s'y soumettre; si, au contraire, les membres de la société civile tombent aussi sous la juridiction de l'Église, la subordination devient véritable dépendance indirecte, ayant un caractère positif: d'obéir à l'Église et de la secourir dans tout ce qu'elle exige pour l'accomplissement de sa mission. Il faut cependant tenir compte ici des circonstances, qui peuvent donner lieu à la tolérance, non dogmatique mais civile, par rapport aux sociétés composées en tout ou en partie d'enfants rebelles à l'Église.

Nous ne pouvons entrer dans les détails de cette question compliquée. Seulement nous conseillons de bien observer les distinctions posées, et de ne pas confondre les questions de droit, ou de ce qui devrait être, avec les questions de fait ou de ce que l'on peut obtenir dans des circonstances déterminées, le principe avec un fait, la tolérance dogmatique avec la tolérance civile, etc.

91. Nous ne pouvons mieux finir qu'en admirant l'œuvre magnifique de la Providence divine, conduisant la société humaine, dans les différents âges, comme par autant d'étapes, à la fin bienheureuse, et préparant ainsi au Verbe incarné, chef des anges et des hommes, cette Église ou cité céleste vers laquelle nous aspirons, et dont la sainte Église catholique est la dernière préparation. « Hoc enim promissum est resurgentibus sanctis, quod erunt æquales angelis Dei. Ita superna Jerusalem, mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum aut immundorum dæmonum novimus, in quorum locum succedentes filii sanctæ matris Ecclesiæ, quæ sterilis apparebat in terris, in ea pace, de qua illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. Sed illorum civium numerus sive qui est, sive qui futurus est, in contemplatione est ejus artificis, qui *vocat ea, quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt* (Rom., IV, 17), atque in mensura et numero et pondere cuncta disponit (1). »

---

(1) S. Aug., *Enchiridion de fide, spe et charitate*, cap. IX, n. 29.

TROISIÈME PARTIE

NOTIONS DE MORALE SPÉCIALE.

CHAPITRE I

APERÇU GÉNÉRAL DU DÉCALOGUE.

92. Pour bien comprendre les questions sociales, il est absolument nécessaire d'avoir des notions exactes sur le droit public chrétien, et de bien connaître les principes fondamentaux de la morale chrétienne. C'est là la double base des études sociales, mais ce n'est que le fondement de l'édifice.

Il ne suffit pas de connaître les principes de la morale *générale*, d'avoir bien saisi les explications si importantes sur la fin dernière, et sur les moyens de l'atteindre en général, il faut étudier ces moyens en particulier.

Nous avons vu que les moyens immédiats sont les actions : il nous faut donc étudier, en partie du moins, la morale *spéciale*, et voir quelles sont en particulier les actions requises ou utiles, ou par contre nuisibles à la fin ; en d'autres termes, il faut considérer chacune des lois préceptives ou prohibitives qui sont les règles des actions.

Les lois fondamentales sont contenues dans le décalogue, qui est le code de la société universelle des hommes sous le gouvernement souverain de Dieu.

93. Le décalogue comprend toute la loi naturelle, et dans l'ordre présent la loi connaturelle à l'ordre établi, c'est-à-dire, la loi de la nature élevée à l'ordre surnaturel. Ainsi le premier commandement ordonne de reconnaître Dieu le souverain : dans l'ordre de pure nature, il faudrait le comprendre de la reconnaissance par la raison sur le témoignage des créatures ; dans l'ordre présent, il s'agit de la reconnaissance par la foi surnaturelle et divine. De



même le culte prescrit au troisième commandement, doit s'entendre dans l'ordre actuel du culte surnaturel, tel que Dieu l'a déterminé par révélation positive; et ainsi de suite.

De plus, il faut distinguer entre la loi elle-même et sa formule, révélée à Moïse. La loi comprend tout ce qui est prescrit ou défendu à l'homme en vertu de sa nature élevée ; la formule ne peut énoncer pour chaque espèce morale que le précepte principal, visant tantôt une action extérieure, tantôt la parole, tantôt un acte interne ; le précepte principal, dis-je, soit le plus important pour l'humanité en général, soit le mieux adapté alors au peuple d'Israël, soit celui d'où se déduisent, par voie de conséquence, ou à plus forte raison, les autres. Les sages du monde, réunis à l'effet de formuler en dix mots la loi de la nature, ne seraient pas parvenus à composer les deux tables de Moïse!

Dans ce même ordre d'idées, nous pouvons admirer encore la sagesse du législateur divin, qui a formulé deux commandements condamnant expressément des péchés internes de désir et d'affection. C'est en effet le propre de la loi divine de porter sur les affections les plus secrètes du cœur, et il était nécessaire de le rappeler à un peuple grossier et charnel, qui, bien plus tard, du temps de la venue du Sauveur, semblait se contenter de l'observance extérieure, d'après les idées mêmes de ses Docteurs de la loi. Il était nécessaire de le rappeler à tous et dans tous les temps, pour faire rendre hommage à la majesté de Dieu, seul juge souverain, à qui rien n'échappe. Mais pourquoi la mention expresse précisément de ces deux espèces de péchés internes? C'est d'abord que toute autre passion, telle que la crainte, la colère, la peur, comme le fait observer S. Thomas, dérive d'une passion de concupiscence, et ensuite que parmi les diverses concupiscences, celle de la chair et celle des richesses sont les seules

ayant un objet délectable ou utile que nous convoitons pour lui-même : on ne veut en effet du mal au prochain que pour satisfaire l'une de ces concupiscences ; certes l'homicide, la tromperie sont plutôt un sujet naturel d'horreur, de même que nous aimons naturellement le prochain et la vérité, et ces péchés ne se commettent que pour un but ultérieur à atteindre, pour satisfaire la soif de l'or ou du plaisir sensuel.

94. Remarquons enfin la belle division et l'ordre admirable des dix commandements. Nous avons vu plus haut, que parmi les moyens immédiats ou les actes, les uns ont pour objet immédiat la fin, Dieu lui-même. Ce sont ceux que dirigent les préceptes de la 1e table.

Les autres ont pour objet immédiat les moyens éloignés pour la fin, c'est-à-dire, les biens que la Providence nous donne pour atteindre notre fin : les biens extérieurs, qui sont la société de nos semblables : famille, société publique, associations libres, et les biens temporels de la fortune ; les biens internes, la vie, les facultés, etc. ; les biens mixtes, l'honneur et la réputation.

Les actions donc qui ont pour objet immédiat les moyens pour la fin dernière sont celles que dirigent les préceptes de la 2e table.

Les relations immédiates avec Dieu le Souverain sont définies sur la 1e table, les relations des membres de la société humaine entre eux le sont sur la 2e table.

95. La reconnaissance de la fin dernière et le culte social, la religion, en un mot, occupe la première place, elle est la base de tout. Ne l'oublions jamais, remontons toujours jusque là. Le premier est le plus grand des commandements, il prescrit le premier et le plus grave devoir à l'homme, créature douée de raison et de libre volonté, et à plus forte raison au chrétien : il lui prescrit de rendre à Dieu, premier principe et fin dernière de toutes choses, l'hommage de l'intelligence, éclairée par la

foi, et l'hommage de la volonté, fortifiée et sanctifiée par la grâce. A la suite de ce premier hommage fondamental, vient se placer, dans le deuxième commandement, l'hommage de la parole, le respect du nom du Seigneur; et enfin, dans le troisième précepte, l'hommage du culte, en reconnaissance des bienfaits reçus, avec l'espoir d'obtenir de nouvelles faveurs.

96. En tête des sept commandements de la deuxième table figure, comme le plus important, celui qui intime le respect de l'autorité, l'obéissance aux supérieurs légitimes, qui, participant de l'autorité divine, représentent Dieu lui-même. Et ainsi, après la religion, vient le respect de l'autorité, qui est le lien d'unité entre les membres de la société humaine et la pierre angulaire de celle-ci, sans laquelle l'ordre, la paix, la stabilité sont impossibles.

Cependant le bien-être de la société et son existence même ont besoin d'être protégés par le respect des droits d'un chacun: ces droits garantissent la possession paisible des biens, qui nous sont fournis par la Providence comme autant de moyens pour poursuivre notre fin. Le bien fondamental, qui sert de soutien à tous les autres, c'est la vie. Le cinquième précepte nous commande le respect de la vie, du corps et de ses membres, de la santé, de la liberté du prochain. Si ce précepte divin protège la vie individuelle, le sixième commandement veille au même titre à la conservation de l'espèce humaine, et défend de porter atteinte à la sainteté du mariage, cette société sacrée, instituée par Dieu, pour la propagation du genre humain. Les biens temporels sont également nécessaires et utiles à l'homme pour parvenir à sa fin, et la propriété de ces biens est pleinement conforme à la nature, comme nous aurons l'occasion de le prouver. C'est le septième commandement qui sanctionne la propriété. Enfin le bien précieux de la réputation trouve sa défense dans le huitième commandement, qui réprouve en outre tout ce qui

blesse la sincérité et nuit à la bonne foi entre les hommes. Nous avons signalé plus haut les neuvième et dixième commandements.

Remarquons, pour finir, que le code divin, si concis, est néanmoins bien complet. Après le devoir de religion, après le devoir d'obéissance à l'autorité, vient la protection non seulement de l'individu et de tous ses biens, mais aussi de la famille, société naturelle, antérieure à la société civile, qu'elle contient en germe, et par voie de conséquence la protection de la société publique elle-même. En effet que faut-il pour protéger efficacement la famille et la société, si ce n'est le respect de l'autorité des parents et des supérieurs, la fidélité des époux, la protection de la vie, de la santé corporelle et spirituelle des membres, le respect de la propriété, qui est une garantie de la liberté individuelle, un encouragement du travail honnête, une condition de la stabilité de la société domestique et civile, et de l'esprit de famille.

CHAPITRE II

LES DEVOIRS ENVERS LE PROCHAIN, EN PARTICULIER.

97. Après cet aperçu général du décalogue, il nous faut expliquer plus en détail quelques préceptes de la seconde table, qui concernent plus directement les questions sociales, qui définissent les droits et devoirs mutuels des hommes, spécialement les devoirs de justice et de charité. Nous ne parlerons pas des actions qui ne sont pas envers autrui, comme tout ce qui regarde la prudence, dont les actes se consomment dans l'intérieur de l'intelligence, ainsi que la tempérance et la force, qui règlent nos propres passions, sans transition au prochain.

Le premier élément donc qui distingue les actes et les devoirs envers autrui, c'est précisément l'altérité, c'est

qu'ils sont *envers autrui*. L'explication de cette altérité est importante, comme nous verrons.

98. Mais auparavant, il faut s'arrêter un instant pour réfuter une objection, réfutation qui répandra une grande lumière sur la suite.

Vous me direz : tout devoir est nécessairement envers autrui, on ne se doit proprement rien à soi-même, et certes il n'y a pás de devoir moral si ce n'est envers Dieu.

Je réponds qu'évidemment tout devoir moral est envers Dieu, aussi bien le devoir envers le prochain, que celui que l'on appelle improprement envers nous-mêmes. Mais il faut distinguer ce qui fait qu'il y a *devoir* moral, et ce qui fait qu'il y a *tel* devoir spécifique, telle espèce, de justice, d'obéissance, de charité, de tempérance, etc.

Ce qui fait qu'il y a devoir, c'est l'obligation générale envers Dieu, c'est notre dépendance fondamentale de Dieu, premier Principe ; car, tout effet, comme dit S. Thomas, se retourne naturellement vers sa cause, toute créature converge vers Dieu comme vers la cause universelle, et il faut que l'effet soit toujours dirigé vers la fin que se propose la cause agissante : Dieu premier Principe est par là-même Fin dernière, la créature raisonnable doit donc reconnaître cette dépendance de son principe et poursuivre la fin qui en ressort.

Mais ce qui fait qu'il y a devoir de telle espèce morale, ce n'est plus cette obligation générale, mais une obligation spéciale, soit de diriger ses passions, soit de bien agir *envers le prochain*, soit aussi envers Dieu, mais toujours envers Dieu ou le prochain, considéré sous un rapport de principe spécial, déterminé et distinct au point de vue de la moralité. Ainsi Dieu considéré comme étant la Vérité, s'affirmant comme principe de notre être et de la vie surnaturelle et comme fin dernière, est l'objet de la foi ; considéré comme principe de notre béatitude, il est l'objet de l'espérance, espèce morale distincte ; considéré comme

absolue perfection, bien souverain et principe de tout bien, il est l'objet de la charité. De même il y a des obligations spéciales envers le prochain reposant sur l'obligation fondamentale envers Dieu, en tant que le prochain participe sous différents rapports de la raison de principe qui est en Dieu. Ainsi les parents sont les auteurs secondaires, par participation, de leurs enfants, d'où cette dépendance spéciale des enfants qui est le fondement de la piété filiale, espèce morale distincte; de là autorité participée des parents, à laquelle correspond l'obéissance, espèce morale distincte. Ainsi encore le bienfaiteur est, comme dit S. Thomas, « principium quoddam beneficiati, » d'où la dépendance spéciale qui fonde, dans celui qui recueille le bienfait, le devoir de gratitude, espèce morale distincte.

Voilà donc établie la distinction entre l'obligation générique, fondamentale, commune envers Dieu, qui fait qu'il y a devoir moral; et entre l'obligation spécifique, particulière, propre, qui fait qu'il y a devoir de telle ou telle espèce morale, soit envers Dieu, soit envers le prochain, soit sans altérité. Comparez avec l'action universelle, fondamentale de la cause première, qui donne l'action à tout ce qui agit, qui ne distingue pas les actions et les effets particuliers, mais qui est commune à toute cause seconde agissante; c'est celle-ci qui fait que l'action est telle, de telle espèce, produisant tel effet distinct.

Ce que nous venons de dire nous explique comment un même acte de péché ne contient pas nécessairement plusieurs espèces morales, quoiqu'il soit matériellement une désobéissance à Dieu, une ingratitude, un manque d'amour: la raison en est que ce sont là des oppositions fondamentales, radicales, communes à tout péché, qui font qu'il y a péché; le péché consiste précisément dans cette désobéissance, cette ingratitude, mais que le péché soit de telle ou telle espèce, cela provient d'une opposition spéciale à la volonté de Dieu, qui défend en chaque

matière, par le motif spécial à cette matière, les actes opposés à l'ordre de telle façon déterminée.

99. Cela compris, il s'agit donc d'étudier les devoirs spéciaux envers le prochain, devoirs qui supposent dans le prochain un droit plus ou moins strict, un pouvoir quelconque, basé sur une supériorité, sur une raison quelconque de principe. Il faut étudier, dis-je, les droits plus ou moins stricts et les devoirs mutuels des hommes; et aussi le devoir mutuel de charité, qui ne suppose pas pareil droit, ou supériorité, mais qui est plutôt le devoir envers Dieu d'un acte envers le prochain, comme nous l'expliquerons tantôt.

Le premier élément, disions-nous, qui distingue les devoirs envers le prochain, c'est précisément qu'ils sont *envers autrui*, c'est l'*altérité*.

Il faut distinguer l'altérité *physique* et l'altérité *morale*. La première consiste à avoir deux personnes physiques distinctes, ou du moins deux natures distinctes, ce que j'ajoute à cause de N. S. Jésus-Christ, pour résoudre la question comment il a pu satisfaire pour nous en toute rigueur de justice à Dieu, étant Dieu lui-même. Mais pour ce que nous avons à traiter ici, il suffit de dire que l'altérité physique consiste à avoir deux personnes physiquement distinctes.

L'altérité morale consiste en ce que ces personnes physiques distinctes, le soient aussi, d'une manière plus ou moins parfaite, par distinction de raison; car l'on peut considérer par la raison deux personnes physiques comme moralement unies en une personne, ou comme distinctes aussi moralement, relativement à des biens ou des droits, par rapport auxquels il s'agit de définir les devoirs. Ainsi le père et le fils sont deux personnes physiquement distinctes; de plus, considérés précisément par rapport à des biens propres à l'un, à l'exclusion de l'autre, comme la vie, les membres, ils sont aussi moralement distincts

ou autres ; considérés précisément comme père et fils, par rapport à des biens propres à l'un sous un rapport, mais à l'avantage de l'autre sous un autre rapport, comme l'autorité dans le père, l'altérité morale est moins parfaite ; enfin, considérés par rapport à des biens communs aux deux, en tant que hommes, l'altérité morale fait complètement défaut. Et ainsi, sous le premier rapport, il y a lieu à des relations de stricte justice; sous le second rapport, il y a lieu seulement à des relations d'autorité et de soumission, etc., sans droit strict ni obligation de justice ; sous le troisième rapport, il y a lieu seulement à la charité mutuelle.

100. Outre l'altérité, il y a à considérer dans le devoir envers autrui, la nature même de ce devoir, et enfin la manière de le remplir. Et nous verrons que ces trois éléments se correspondent : qu'il faut altérite parfaite, pour que le devoir soit une obligation de justice commutative, supposant dans le prochain un droit strict, et qui exige une parfaite égalité entre le droit ou l'exigence et la solution ou l'accomplissement du devoir.

L'altérité parfaite faisant défaut, il y a aura lieu seulement à l'obligation d'une vertu annexe à la justice, d'obéissance, de respect, de gratitude etc., qui se remplit *non ad æqualitatem*, d'une manière mathématique, mais en proportion de l'exigence, qui même ne saurait se remplir avec égalité parfaite, car l'obéissance, le respect, la reconnaissance n'ont pas de mesure fixe.

Enfin l'altérité peut faire défaut, tellement que le devoir n'est pas à proprement parler un devoir envers le prochain, c'est-à-dire, supposant dans le prochain un droit, un pouvoir, une supériorité quelconque, mais plutôt le devoir envers Dieu d'un acte envers le prochain. C'est ce qui arrive en matière de charité. Le supérieur oblige, quoique d'autorité participée ; le prochain n'oblige pas, mais Dieu m'oblige à l'aimer.

CHAPITRE III

LE DEVOIR DE CHARITÉ, EN PARTICULIER.

101. Appliquons donc d'abord les notions posées sur l'altérité et les deux autres éléments qui se correspondent, à la charité envers le prochain.

1° Il y a certes altérité physique, la charité est envers autrui, mais sous quel rapport faut-il aimer le prochain, est-ce pour autant qu'il est autre, qu'il n'a rien de commun avec nous, ou est-ce au contraire pour autant qu'il est un avec nous, qu'il participe comme nous au même bien divin? C'est évidemment sous ce dernier rapport. S. Thomas dit que nous aimons Dieu comme Principe du bien, nous-mêmes comme participant du bien divin, le prochain comme *socius in bono*. Si l'altérité physique existe, l'altérité morale fait défaut. Par conséquent 2° le devoir de charité ne suppose pas un droit dans le prochain, ni une autre raison de principe, d'autorité, de supériorité quelconque, qui produise en nous le devoir, comme une dépendance de lui; le devoir donc comme tel est à proprement parler envers Dieu, ce n'est que l'acte prescrit qui est envers le prochain, c'est un devoir envers Dieu, de charité envers le prochain. Par contre la justice, l'obéissance, la gratitude sont vraiment des devoirs envers le prochain, à raison d'un droit, d'un pouvoir, d'une supériorité qui est dans le prochain, participée il est vrai du droit souverain, de la suprême autorité de Dieu, mais réelle cependant dans le prochain. Par conséquent 3° la manière de remplir ce devoir sera aussi moins définie, la charité obligera, il est vrai, à certaines conditions, mais ces conditions auront plus de latitude que la justice stricte, par exemple, qui exige l'équation parfaite, l'égalité mathématique entre le droit et le devoir. Ainsi vous devez 100, il faut payer 100, abstraction faite de n'importe quelle circonstance exté-

rieure, de pauvre ou de riche, d'ami ou d'étranger. Mais il faut assister le prochain, cette obligation peut varier d'une façon multiple suivant les circonstances, et l'aumône, par exemple, ne se définit pas mathématiquement. En ce sens donc l'obligation de la charité est moins rigoureuse, moins stricte, quoique la charité soit une vertu plus digne que les autres, et que, sous ce rapport, là où elle oblige véritablement, l'infraction, toute chose égale d'ailleurs, soit plus coupable.

102. Ajoutons une observation importante. L'altérité morale fait d'autant plus défaut, que le bien, par rapport auquel s'établit l'union (le défaut d'altérité), est un bien plus universel. Ainsi nous devons aimer le prochain comme étant un avec nous, et cela non seulement sous tel ou tel rapport de conjonction spéciale, de parenté, d'amitié, etc., qui sont des titres spéciaux, pour établir les degrés d'amour que nous devons au prochain, mais aussi d'une manière générale, en tant que notre semblable, *socius in bono*. D'où je conclus que l'obligation de charité, où l'altérité morale fait ainsi totalement défaut, est plus universelle que l'obligation de justice, d'obéissance, de gratitude, etc. ; celles-ci peuvent faire défaut, ou avoir été remplies, que celle-là subsiste : vous pouvez ne rien devoir en stricte justice, qu'il se peut que vous deviez par charité; parfois ces deux obligations de justice et de charité marchent de pair et obligent toutes deux, sauf que la dernière, étant plus universelle, continue de subsister, alors qu'il a été satisfait à la justice; parfois la charité commence à obliger là où l'obligation de justice cesse. Cela dépend des circonstances. Exemples : 1° où l'obligation de justice fait défaut, et où la charité seule commande un acte appartenant à la matière de justice. Vous avez une dette à terme, le terme n'est pas échu : la charité peut vous obliger à anticiper, le créancier étant dans une misère telle qu'il y a obligation pour vous d'y porter remède.

2° Exemple où l'obligation de justice et de charité marchent de pair, et où, la première remplie, la seconde continue de subsister. Prenons le cas précédent, mais supposons la dette exigible : la justice et la charité vous obligent de payer votre dette, et, la misère continuant malgré le paiement, la charité seule pourra continuer de vous obliger à soulager le prochain par une aumône. Nous rencontrerons un autre exemple, en parlant du salaire.

3° Exemple où la charité oblige, là où la justice cesse d'obliger. Le prochain consent à un dommage, mais sans raison : vous ne violez pas la justice en lui causant ce dommage, puisqu'il consent valablement, comme nous le supposons ; mais vous pouvez néanmoins violer la charité à son égard, en lui causant un préjudice sans raison. De même, dans le cas de conflit de droits, supposant que vous ayez le droit strict de poser un acte nuisible au prochain, vous n'êtes donc pas tenu de vous en abstenir par justice, et cependant, si vous n'avez pas de motif raisonnable d'agir, la charité vous obligera d'éviter ce tort, cet inconvénient au prochain.

103. Ainsi donc, si l'obligation de charité est d'une part moins stricte, moins définie, dans le sens expliqué plus haut, elle est d'autre part plus universelle que les obligations des autres vertus envers le prochain.

Nous pouvons remarquer encore, dans ce même ordre d'idées, que d'une manière générale la justice, avant toute hypothèse, en dehors d'un fait positif de contrat, quasi-contrat, etc., qui intervienne, n'oblige que d'une manière négative, c'est-à-dire, à s'abstenir de poser un acte nuisible au prochain, et non pas d'une manière positive, à faire quelque chose en sa faveur. C'est pourquoi aussi les préceptes, ayant trait à la justice, sont prohibitifs, sont formulés d'une manière négative dans le décalogue. Par contre, la charité peut obliger *a priori* et

par elle-même à faire du bien au prochain et non pas seulement à ne pas lui faire de mal. Exemple. Vous pouvez arracher votre prochain à la mort, sans le moindre inconvénient pour vous, et vous le laissez périr : vous péchez gravement contre la charité, mais non pas contre la justice, à moins d'un fait positif en vertu duquel vous seriez tenu de veiller sur lui.

Avant de finir ce traité de l'obligation de charité, considerée surtout dans ses rapports avec l'obligation de justice, nous tenons à rappeler ce que nous disions plus haut, de la distinction entre une obligation générique et spécifique. Car il ne faut pas se tromper, dans tout ce que nous venons de dire ici de l'obligation de charité, il s'agit bien d'une obligation spécifique proprement dite de charité, dont l'infraction constitue une espèce distincte, un vrai péché contre la charité, et non d'une obligation générique, ni d'une opposition générique à la charité, commune à tout péché de ce même genre, qui est d'être contre le prochain.

De même que tout péché, de n'importe quelle espèce morale, est une désobéissance, une ingratitude etc., générique à l'égard de Dieu, ainsi tout péché contre le prochain est contraire d'une manière générique, est une opposition matérielle à la charité du prochain, mais il ne faut pas en conclure que toute injustice, toute désobéissance, toute ingratitude à l'égard du prochain, est en même temps un péché distinct contre la charité. En effet, tous les préceptes tendent à l'accomplissement du devoir général, qui les résume tous, du devoir de la charité divine, qui est la plénitude de la loi, sans que pour cela la violation de chaque précepte contienne, à côté de l'espèce propre opposée à ce précepte, un autre péché spécifique contre la charité : de même, quand Dieu protège, par des préceptes ou des défenses spéciales, chacun des biens du prochain, précisément pour faire observer le devoir géné-

ral de charité à l'égard du prochain, quand il détermine ainsi en particulier la manière d'observer ce devoir dans les différentes matières, transgresser un de ces préceptes ou défenses, c'est commettre un péché de l'espèce propre opposée à ce précepte ou à cette défense; c'est violer le devoir générique de charité de cette matière déterminée, mais ce n'est pas commettre deux péchés spécifiques distincts.

Ce que nous avons dit ici de l'obligation de charité, dans ses rapports avec l'obligation de justice, doit se comprendre d'une obligation spécifique, dont l'infraction constitue un péché distinct contre la charité.

CHAPITRE IV

LE DEVOIR DE JUSTICE, EN PARTICULIER.

104. Nous avons exposé la nature et l'étendue de l'obligation de charité et ses rapports avec l'obligation de justice, en expliquant en détail les trois éléments de tout devoir envers autrui, appliquons maintenant les mêmes notions à la justice, et étudions de même la correspondance des trois éléments : altérité, droit et devoir, manière de satisfaire au devoir.

L'altérité dans la charité est physique, mais l'altérité morale fait défaut ; c'est le propre de la justice d'être envers autrui, comme l'explique S. Thomas : « qui dit justice, dit égalité, et par conséquent il est de la nature même de la justice d'être envers autrui, car rien n'est égal à soi-même, mais à un autre. Et, ajoute-t-il, parce que c'est le rôle de la justice de rectifier les actes humains... il faut que cette égalité, qu'exige la justice, soit entre deux capables d'agir. » Or, l'action s'attribue dans les êtres raisonnables à la personne, il faut donc deux personnes distinctes. Remarquons aussitôt que la justice stricte, commutative, suppose deux personnes non seulement

distinctes physiquement, mais aussi moralement, juridiquement, c'est-à-dire considérées par rapport aux biens dont s'agit.

L'altérité morale peut être parfaite, tellement qu'elle exclue la communauté, l'union ; de même que le droit strict consiste dans une préférence morale, en vertu de laquelle une chose est à notre avantage, de préférence à tous autres. Elle peut être moins parfaite, de manière que, tout en supposant une distinction morale d'autorité, de supériorité dans une personne, et de dépendance dans l'autre, elle admette cependant par là-même une certaine union, non d'égal à égal et universelle, comme dans la charité, mais de supérieur à inférieur et limitée sous un rapport spécial. La première, l'altérité parfaite est propre à la justice stricte. La seconde appartient aux vertus annexes à la justice, qui approchent de la justice, en tant qu'il s'agit de rendre à autrui ce qui lui est dû, mais à d'autres titres que la justice stricte, comme par obéissance, gratitude, etc.

Voilà de nouveau comment ces trois éléments se correspondent parfaitement. Altérité parfaite, droit et devoir de justice stricte, à rendre à égalité. Altérité imparfaite, non droit mais pouvoir, autorité, supériorité quelconque, et devoir à rendre non à égalité, mais à proportion, car on ne mesure pas mathématiquement l'obéissance, la reconnaissance, etc.

105. Avant d'expliquer le droit strict, qui est l'objet de la justice commutative, nous pouvons déduire de la notion même d'altérité quelques corollaires.

Ainsi, nous pouvons considérer le père et le fils sous deux rapports : précisément comme tels, ou seulement en tant que deux hommes distincts. Sous le premier rapport, il n'y a pas lieu entre eux à des relations de stricte justice, mais de piété : car, le père, comme tel, doit nourrir, élever, diriger ses enfants ; le fils, comme tel,

doit à son père amour, respect, soumission, secours dans le besoin. Cependant ce devoir n'est point un devoir de justice, ni pour le père, ni pour le fils. Mais sous le second rapport, ils doivent respecter mutuellement leur vie, leur honneur, leur fortune personnelle, et cela, en vertu de la justice stricte.

D'où le célèbre moraliste de Lugo conclut: 1° que le père, qui a refusé des aliments à son fils, ne doit pas restituer ces aliments, mais qu'il suffit de les lui fournir à l'avenir. De même le fils qui n'a pas obéi à son père, ou qui ne l'a pas secouru dans le besoin, n'est pas tenu de lui restituer, quoiqu'il ait péché contre le quatrième commandement. 2° Le père, qui porte atteinte à la réputation de son fils, pêche contre la justice et est tenu de restituer, parce que, en cette sorte de biens, le fils conserve son droit à l'égard de son père, comme à l'égard d'autres hommes. 3° Le fils qui blesse, ou injurie son père, pèche à la fois contre la justice et contre la piété filiale: contre la justice, parce que le père, comme homme, a son droit à l'égard de tous les autres hommes; contre la piété, parce que, comme père, il a un droit spécial (moins strict) à l'égard de son fils, *ut aliquid suî;* et le fils doit faire restitution et réparer le dommage, non par obligation de piété filiale, mais en vertu de la justice.

106. Il faut donc expliquer maintenant la nature propre de l'obligation de justice, qui suppose dans le prochain, dans autrui, un droit strict, rigoureux. Le droit de l'un et l'obligation de l'autre sont corrélatifs, ils s'expliquent mutuellement.

Nous commençons par une définition du droit strict, que nous expliquons ensuite brièvement, puis nous étudierons l'origine du droit, et nous développerons l'une et l'autre idée, de la nature et de l'origine du droit, dans une série de propositions, où nous passerons en même temps en revue les divers droits sur les différentes espèces de

biens que nous pouvons posséder, en insistant davantage sur le droit de propriété des biens de la fortune. Je définis le droit : la faculté ou le pouvoir moral d'avoir un bien comme sien propre à l'exclusion d'autrui. Je dis : *faculté* ou *pouvoir*, le droit est en effet, dans celui qui en est le sujet, une relation, il est comme une exigence à l'égard d'autrui d'avoir, d'obtenir, de retenir un bien. Je dis : faculté *morale*, parce que cette relation ressort non des forces physiques, mais de la loi, c'est pourquoi l'on dit aussi faculté légitime : elle provient de la loi, soit naturelle, soit positive, soit immédiatement, soit par l'intermédiaire d'un fait de l'homme. Elle ressort donc, comme la loi, des principes de la raison, des principes moraux, et c'est sur les facultés morales et rationnelles, l'intelligence et la libre volonté, qui sont seules capables d'obligation, qu'elle exerce son influence, son empire.

Remarquez que le *sujet du droit* est donc nécessairement et seulement un être doué de raison, aussi bien que celui qui est sujet de l'obligation.

La suite de la définition explique la nature de cette faculté morale : c'est une relation de connexion morale entre le sujet et l'objet du droit, en vertu de laquelle surgit, en faveur de celui qui a le droit, une préférence morale d'avoir cet objet *comme sien* et à son avantage, à l'exclusion d'autrui.

En disant : *à l'exclusion d'autrui*, nous indiquons l'obligation d'autrui de respecter ce droit ; nous ne disons pas que tout autre doit être exclu de tout avantage, mais que tous doivent respecter la préférence. En disant : *à son avantage*, nous indiquons la différence essentielle entre le droit strict et le pouvoir de juridiction, qui s'exerce en faveur de celui qui y est soumis. Vous me direz : le pouvoir de commander est cependant aussi un avantage, et l'on peut commettre une véritable injustice en privant, par ex., sans raison les parents de leur autorité sur leurs

enfants. Je réponds qu'il suit de là que cette autorité est un bien, qui est par conséquent *objet* d'un droit strict négatif, de ne pas être lésé injustement dans ce bien ; mais il n'en suit pas que ce pouvoir, cette autorité est elle-même un droit strict sur les enfants. De même, par ex., vous obtenez la permission de passer sur le fonds de votre voisin, cette permission n'est pas un droit, mais elle est l'objet d'un droit strict, en ce sens que personne ne peut vous priver injustement de l'avantage obtenu.

107. Le droit consistant dans cette connexion qui fonde la préférence morale expliquée, l'origine du droit sera l'origine de cette connexion entre le sujet et l'objet du droit. Or, cette connexion peut s'établir de différentes manières ou à divers titres. De plus, celui qui est déjà en possession d'un droit peut le transmettre, le nouvel ayant droit succède alors dans la connexion qui existait entre son auteur et le bien en question. D'où la distinction des modes d'acquérir en primitifs ou originaires, et modes dérivés ou dérivatifs. Mais nous expliquerons plus au long l'origine du droit, il suffisait de signaler ici comment cette origine se déduit de la notion même du droit.

Continuons. La connexion entre le sujet et l'objet du droit peut être actuelle, exister déjà de fait, comme dans celui qui possède actuellement son bien, c'est le droit réel, *jus in re ;* ou bien cette connexion, sans être actuelle, peut être exigée, peut demander à exister en vertu de la justice, c'est le droit personnel, la créance, *jus ad rem*, par ex., A me doit 100 fr., j'ai le droit personnel qui exige le paiement de 100 fr.

108. Nous avons vu indiqués dans notre définition le sujet du droit ; la nature du droit, dans cette connexion morale entre le sujet et l'objet du droit ; il nous reste à y trouver l'objet du droit. Nous disons simplement dans la définition un bien, que ce soit une chose corporelle, ou l'action d'autrui, ou l'usage de notre propre liberté, etc.

Mais si nous y regardons de plus près, nous aurons dans la définition même de quoi déterminer quel bien peut être l'objet d'un droit. Il faut évidemment que ce bien soit capable d'être à l'avantage et à l'avantage exclusif de quelqu'un : par conséquent 1/ capable d'être soumis au pouvoir de l'homme ; pas de droit, par ex., sur les corps célestes ; 2/ qu'il soit de quelque utilité ; pas de droit sur des choses nuisibles, inutiles, comme telles ; 3/ qu'il ne soit pas enfin d'une utilité illimitée, inépuisable, comme l'air, la lumière du jour, qui, à l'usage d'un chacun, n'en sont pas moins utiles à tous les autres. Il arrive d'ailleurs rarement qu'une chose déterminée soit d'un usage inépuisable d'une manière absolue.

109. Quelques auteurs ajoutent, dans leur définition du droit strict, deux choses : que ce droit est susceptible d'être exigé par voie légitime de contrainte, et que, en cas de violation de ce droit, il y a injustice. laquelle doit se réparer selon égalité parfaite. Nous n'avons pas fait ces ajoutes, d'abord parce qu'elles ne sont pas nécessaires, et ensuite parce que ce sont des conséquences qui découlent de la notion du droit, et non des éléments constitutifs du droit.

Ces conséquences sont cependant de nature à expliquer la notion du droit. Le droit rigoureux donc est susceptible, de par sa nature, d'être exigé par voie légitime de contrainte. Je dis : *legitime*, parce que la contrainte doit s'exercer toujours suivant les lois existantes, et ainsi, dans la société publique parfaitement constituée, elle ne peut s'exercer que par voie juridique, à l'intervention de l'autorité publique. Je dis que le droit strict est susceptible d'être exigé ainsi, je ne dis pas qu'il doit pouvoir l'être toujours. Mais c'est le propre du droit strict, et cela le distingue des droits imparfaits : qui dit justice dit égalité, l'on peut donner toujours l'équivalent de l'exigence et on le doit, et par conséquent la contrainte trouve toujours

un objet parfaitement défini, ce qui n'arrive pas en matière de charité, d'obéissance, de reconnaissance.

L'autre conséquence, que le droit strict violé constitue une injustice proprement dite qui demande réparation adéquate, restitution à égalité, cette conséquence, dis-je, se comprend de même par ce que nous venons de dire.

110. Nous avons brièvement exposé la notion du droit. Voici maintenant une série de propositions pour expliquer ultérieurement cette notion, et en même temps l'origine des divers droits que nous pouvons avoir sur les différents biens, qui nous sont donnés par la Providence, comme autant de moyens devant nous servir à poursuivre la fin qu'elle nous a assignée.

Proposition I. Dieu étant l'Être par lui-même, sans principe, mais lui-même principe de toutes choses par la création, il a un droit indépendant et illimité, suprême et inaliénable sur toute créature, sur la substance même de tout ce qu'il a créé.

En effet, toutes choses ont avec Dieu une connexion essentielle, fondamentale, comme avec leur premier principe et leur dernière fin. Voilà l'origine du domaine souverain et universel de Dieu, et de son autorité suprême fondée sur ce domaine, sur cette même raison de principe. Il est évident que ce droit de Dieu est indépendant et illimité, c'est-à-dire, *ab extrinseco*, qu'il ne connaît ni dépendance, ni limite, de par une cause extrinsèque, c'est la seule perfection divine, sa sagesse et sa sainteté, qui le définit. Il est donc aussi souverain et inaliénable, incommunicable comme tel. Il est intégral et fondamental, portant sur la substance, la nature même des êtres créés par Dieu. De même que nous ne créons pas, ainsi notre domaine ne porte pas sur la substance même, mais sur les choses en tant qu'utiles. Le droit que Dieu nous donne, ou noùs accorde d'acquérir, ne supprime et ne contrarie pas le droit radical et souverain de Dieu.

111. Il est intéressant de comparer le droit souverain de Dieu avec le droit subordonné que nous pouvons avoir sur les biens que Dieu nous accorde. Il n'y a en Dieu aucune indigence, aucun bien hors de lui ne saurait lui apporter quelque avantage: aussi la fin dernière de la création est-elle la gloire de Dieu extrinsèque, la reconnaissance par la créature raisonnable des perfections divines, qui est en même temps le suprême bonheur de cette créature. Le droit de Dieu est sur la substance de la créature, abstraction faite de toute raison d'utilité, mais précisément cette absence d'indigence en Dieu explique comment, par la nature des choses, Dieu nous confère un droit strict dépendant et subordonné, ou la faculté de l'acquérir, sur les choses en tant qu'utiles, le droit fondamental et radical restant en lui inaliénable et incommunicable.

Nous pouvons considérer d'autres différences entre le droit divin et le droit tel que nous l'avons défini, entre l'obligation de justice envers Dieu, et celle qui existe entre hommes, différences qui proviennent, non d'une imperfection en Dieu, mais précisément de sa perfection. Nous verrons encore une fois ici la correspondance parfaite des trois éléments expliqués ci-dessus dans la notion de la justice. Ainsi il y a une différence pour l'altérité, qui est moins parfaite entre Dieu et nous. Nous sommes, il est vrai, des personnes physiquement distinctes de Dieu, mais, quant à l'altérité morale, nous dépendons entièrement de lui, nous lui appartenons ; cependant il nous donne la liberté, par laquelle nous sommes les maîtres de nos actions et il nous accorde aussi d'avoir et d'acquérir des droits immédiats, dépendants de lui, sur les biens de ce monde. Sous ce dernier rapport, il y a altérité morale, mais elle est moins parfaite qu'entre égaux, parce que la dépendance radicale vis-à-vis de Dieu subsiste toujours.

De même le droit de Dieu diffère du droit strict que nous pouvons avoir, et par conséquent notre obligation envers Dieu diffère de l'obligation propre de la justice entre hommes. Elle est moins stricte comme justice, quoique plus rigoureuse comme obligation, plus relevée que celle de la justice entre prochains. Et de fait, nous ne pouvons rendre à Dieu à égalité ce qui lui est dû, non seulement en matière de respect, d'obéissance, de reconnaissance, mais même en matière de justice. Aussi Dieu n'exige-t-il, en stricte justice, aucun hommage positif de notre part. Nous ne violons donc jamais, à proprement parler, le droit strict de Dieu, par omission d'acte dû. Nous ne pouvons pas non plus violer par acte positif le droit de Dieu, aussi efficacement que nous ne violons le droit du prochain. Ainsi nous violons le droit de Dieu sur la vie de l'homme par l'homicide, mais Dieu n'en reste pas moins le maître de cette âme et du corps qu'il peut lui rendre.

112. *Proposition II.* La créature n'est pas essentiellement sujet de droit, mais par participation, pour autant que Dieu lui donne des biens en propre, ou lui accorde d'acquérir des biens et des droits, dépendamment de son droit suprême et de son souverain domaine. De même l'autorité de la créature est une participation de l'autorité suprême de Dieu.

Cette proposition est le complément de la précédente; dans celle-là nous avons expliqué surtout le domaine divin, en le comparant cependant avec le domaine de l'homme, ici nous considérons principalement ce dernier. De même que le suprême domaine de Dieu est basé sur la raison de principe absolu, sur la création, et porte pour cela même sur la nature et la substance des choses: ainsi le droit de l'homme est basé sur une raison de principe participé, et ne porte pas sur la nature même des choses, mais sur les choses en tant qu'utiles, pour autant qu'elles

servent à notre usage. Dieu crée les substances ; nous ne créons pas, nous produisons en transformant, en adaptant à l'usage de l'homme. Pareillement l'autorité souveraine de Dieu est basée sur son droit, sur son domaine souverain, et l'autorité dans la créature est basée sur une raison de principe participé, comme dans les parents sur la génération.

Nous ne résistons pas à l'envie de mettre sous les yeux du lecteur, la doctrine de S. Thomas, au sujet du droit que peut avoir l'homme sur les choses extérieures, comparé au droit souverain de Dieu. « Les choses extérieures, dit le S. Docteur, peuvent être considérées de deux manières : la première, suivant leur nature, qui ne tombe pas sous le pouvoir humain, mais seulement sous le pouvoir de Dieu, à qui tout obéit à volonté. La seconde, quant à l'usage des choses, et ainsi l'homme a le domaine naturel des choses extérieures : parce qu'il peut par sa raison et sa volonté user des choses extérieures pour son utilité, comme étant faites pour lui. Car toujours les choses moins parfaites sont pour de plus parfaites... C'est par cette raison que le philosophe (Aristote) prouve... que la possession des choses extérieures est naturelle à l'homme. Et ce domaine naturel sur les autres créatures, qui convient à l'homme suivant la raison, en laquelle se trouve l'image de Dieu, se manifeste dans la création même de l'homme, au livre de la Genèse, chap. I, où il est dit : Faisons l'homme à notre image et ressemblance : et qu'il commande aux poissons de la mer, etc. »

113. *Proposition III*. Quand il s'agit de définir nos droits, il faut distinguer avant tout le droit réel ou plutôt le *jus in re*, et le droit personnel ou mieux le *jus ad rem*, lesquels nous avons mentionnés déjà, et qui fondent chacun une obligation de justice bien distincte dans le prochain.

Quand un bien nous est acquis, quel que soit ce bien,

et quel que soit le droit réel, droit d'user, de jouir, de disposer, ou tous ensemble, il en résulte pour le prochain défense de nous léser injustement dans ce bien. Mais, avant toute hypothèse, avant l'intervention d'un fait positif, de contrat, de quasi-contrat, etc., nous n'avons aucun droit strict à un acte positif, à une coopération quelconque du prochain pour conserver ce bien.

Quand il s'agit d'acquérir un bien, auquel nous avons droit, il existe par là-même pour le prochain, vis-à-vis duquel nous avons ce droit personnel, une obligation de de justice de nous donner ou procurer ce bien ; pour tout autre, il n'y a que la défense de nous empêcher injustement d'acquérir ce bien, comme il y a aussi défense générale pour tous de nous empêcher injustement d'acquérir un bien, auquel nous n'avons pas droit, mais que nous pouvons acquérir légitimement. Sans l'intervention d'un fait positif, il n'y a pas d'obligation de justice pour le prochain en général, de nous procurer un bien, il peut y avoir seulement obligation de charité de nous secourir ou de nous procurer un avantage quelconque.

Un exemple fera bien comprendre ce que nous venons d'exposer. Ainsi, en cas de nécessité extrême, le prochain étant en danger de mort, nous ne pouvons sans injustice l'empêcher de prendre ce qu'il lui faut pour se sauver ; mais, à moins d'un fait positif de contrat, quasi-contrat, etc., nous ne devons pas l'aider positivement par justice ; c'est la charité seule qui nous oblige gravement à lui porter secours, si nous le pouvons sans inconvénient grave.

114. *Proposition IV.* Nous n'avons pas le même droit sur tous les biens que Dieu nous donne ou nous accorde d'acquérir. Et ici il convient de distinguer les biens internes des biens extérieurs, et parmi les biens internes, ceux qui sont distincts de nous-mêmes d'avec ceux qui constituent notre propre substance.

Les biens internes, qui ne sont pas distincts de notre propre personne, la vie, les membres, les facultés de l'âme, Dieu se les réserve, nous en sommes simplement les administrateurs et les quasi-usagers. Personne, en effet, n'a un droit sur lui-même, le droit est vis-à-vis d'autrui. Celui qui attente à sa vie, viole le droit de Dieu; celui qui attente à la vie du prochain, viole le droit de Dieu et en même temps celui du prochain, qu'il prive injustement d'un bien, dont il a le quasi-usufruit légitimement accordé par Dieu.

Quant aux fruits de ces mêmes biens, c'est-à-dire, les actions, les dispositions acquises d'art, de science, de vertu, quoique internes et inhérents à nous-mêmes, ils sont distincts de nous, ils sont les produits de notre activité, et par conséquent ils nous appartiennent. Dieu assimile à ces biens acquis, ses propres dons surnaturels correspondants, la grâce sanctifiante, les vertus infuses, et nous les accorde de même comme un bien nous appartenant, de manière qu'en les perdant nous ne commettons pas d'injustice. Ici, le célèbre théologien Bañez fait une belle observation. « Nous pouvons à ce propos, dit-il, contempler la divine charité: Dieu s'est réservé notre vie, en vrai maître et seigneur, afin que nous administrions notre vie, non comme chose humaine, mais comme chose divine, en tant que dépositaires et gardiens. Par contre, sa grâce et les vertus infuses, qui sont d'ordre divin, il nous les accorde en vraie propriété, afin de faire l'équation entre les choses humaines et divines, et de rendre enfin tout commun entre amis, entre Dieu et l'homme. »

D'après ce que nous venons de dire, nous n'avons, à part l'intervention d'un fait positif, aucun droit sur les biens internes du prochain distincts de lui-même, et jamais sur sa personne même.

Il y aurait ici beaucoup à ajouter, mais nous croyons pouvoir renvoyer aux traités de droit naturel et de théo-

logie morale, là où l'on expose les 5e, 6e, 8e et 9e préceptes du décalogue, d'autant plus que ces explications nous conduiraient trop loin, et semblent sortir du cadre que nous sommes tracé. D'ailleurs l'attention se porte de nos jours surtout sur le droit propriété des biens extérieurs de la fortune. C'est pourquoi nous y consacrons un chapitre spécial.

CHAPITRE V

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ, EN PARTICULIER.

115. Pour bien comprendre la nature du droit de propriété sur les choses extérieures, son origine, sa destination, et de là sa légimité et sa nécessité dans l'état présent de l'humanité, il faut faire plusieurs distinctions et poser quelques préliminaires indispensables. Nous commençons par l'exposé de ces préliminaires et de ces distinctions.

Il faut avant tout distinguer les différents états de l'humanité, ou, en d'autres termes, tenir compte de l'état présent de l'humanité déchue par le péché de nos premiers parents.

Dieu créa l'homme, non seulement dans la perfection de sa nature, mais il l'éleva aussitôt à l'ordre surnaturel, le destinant à la fin de la vision béatifique, et lui donnant en conséquence tous les dons surnaturels nécessaires à la poursuite de cette fin, comme nous l'expliquions plus haut. Ce que nous nous réservions alors d'exposer ici plus en détail, c'est que Dieu accorda à nos premiers parents les dons préternaturels, comme complément à l'état surnaturel, et quasi comme une conséquence connaturelle de cet état. Il donna au corps l'immortalité, c.-à-d. qu'il lui accorda le moyen de pouvoir ne pas mourir, et à cet effet de n'être pas non plus sujet à la maladie ni à l'infirmité, ni à la lésion par n'importe quelle cause extérieure ; de plus, et conformément à cet état, il lui donna un empire quasi souverain sur les animaux et sur toute la nature insensible,

qui devait lui apporter sans peine pour lui et en abondance tout ce qui pouvait lui être nécessaire et utile. De cet état d'immortalité et d'affranchissement de toutes les misères propres à l'état déchu, découle connaturellement ce que les théologiens appellent le don d'intégrité, c'est-à-dire, l'empire de la raison sur les passions, l'entière soumission de l'homme inférieur à l'homme supérieur : supposez en effet le corps capable d'être immortel, d'une santé et d'un tempérament parfaits, avec l'abondance de tous les aliments, air, lumière, nourriture, parfaitement sains, et avec l'absence de tout élément morbide, interne et externe, supposez tout cela, et vous enlevez toutes les causes qui portent l'homme à obéir à la passion, au lieu de lui commander, toutes les causes qui mettent obstacle à sa parfaite liberté et à la sérénité de la raison. De plus, la raison était par là-même, dans l'état d'intégrité, plus vigoureuse, et ornée chez nos premiers parents d'une science infuse, à transmettre au moins par tradition et enseignement à la postérité. Voilà historiquement l'état primitif, comme la foi nous l'enseigne. Inutile de décrire l'état de l'humanité déchue. Il est vrai qu'elle est réparée par le Christ, et cela de telle façon que Dieu n'a pas dû refaire son œuvre, mais que la chute prévue entrait même dans le plan divin, pour amener à son comble la manifestation de sa gloire et la réalisation de notre bonheur. Mais il est à remarquer que Dieu, tout en rendant avec surabondance, non à la nature humaine, mais à chaque personne qui veut profiter de la rédemption, les dons essentiels nécessaires à la fin surnaturelle, a laissé cependant, comme épreuve et stimulant de mérite, l'état déchu, en ne rendant pas les dons d'immortalité et d'intégrité. C'est cet état actuel, que nous connaissons avec toutes ses misères, en opposition avec l'état d'intégrité, qu'il nous faudra considérer. Mais avant cela, il nous faut expliquer d'autres distinctions.

116. Il faut distinguer différents degrés d'appropriation et de propriété des choses matérielles. 1° Degrés de stabilité, suivant l'objet de l'appropriation. Il y a l'appropriation transitoire et passagère des choses qui se consomment par le premier usage, des fruits de la terre et de tout ce qui est immédiatement nécessaire à la conservation de la vie. Il y a une appropriation plus stable, mais mobilière cependant, par application du travail individuel, par la production ou plutôt par la transformation des objets de la nature. L'une comme l'autre dit de sa nature inégalité de propriété, à mesure de l'inégalité des besoins dans le premier cas, des forces et du travail dans le second. Il y a enfin l'appropriation durable, permanente, non plus des fruits, mais du fonds même, la propriété immobilière. Il faut considérer encore la transmissibilité de la propriété, non seulement par contrat, mais aussi par hérédité.

2° Une autre distinction se présente à notre attention, suivant que la propriété est plus ou moins individuelle. Entre la propriété individuelle proprement dite ou personnelle, c'est-à-dire, propre à une ou plusieurs personnes en nombre restreint, d'une part, et la communauté universelle, d'autre part, il y a un milieu, la propriété sociale proprement dite, ou la propriété simplement collective, suivant que la communauté propriétaire est une communauté ayant la personalité morale réelle, la perfection propre d'une société, ou n'est qu'une personne morale fictive.

3° Reste la distinction, suivant la compréhension du droit de propriété, qui peut être le droit de disposer, le droit d'user, le droit de jouir, ou les trois réunis; la propriété s'entend d'ordinaire de la propriété parfaite, du *dominium plenum*, qui comprend ces droits réunis.

117. Une troisième observation préliminaire, très-importante pour éviter des confusions et des malentendus, a trait à la question de savoir ce qui est de droit naturel,

et ce qui est de droit positif, en cette matière de propriété; et ici il faut en même temps distinguer avec soin la faculté de s'approprier, le fait de l'appropriation, et le droit de propriété.

S. Thomas, quand il expose la notion et les distinctions générales du droit, reproduit les Institutes de Justinien, au titre *de jure naturali, gentium et civili*, et sa doctrine, sauf en partie la terminologie moins usuelle de nos jours, s'adapte parfaitement à la matière que nous avons à traiter. Il distingue d'abord le *jus* ou *justum naturale absolute,* le juste naturel absolument, qui nous est commun avec les animaux, étant défini par la nature même, sans aucune considération de la raison, et il le définit : ce qui, considéré en lui-même d'une manière absolue, se trouve correspondre adéquatement à autre chose, comme l'homme et la femme, aux fins de la génération ; le père et le fils, aux fins que le père nourrisse et élève son fils. Nous ajoutons, dans notre question, l'homme et ce qui nécessaire à la conservation de sa vie. D'où il suit que la faculté de nous approprier, par exemple, l'air que nous respirons, la nourriture nécessaire à notre conservation *hic et nunc*, est de droit naturel strict et absolu. S. Thomas distingue ensuite ce qu'il appelle le droit des gens, *jus gentium.* Il le définit: ce qui, considéré non en lui-même et d'une manière absolue, mais considéré suivant une conséquence qui en découle, se trouve correspondre ou être égal à autre chose. Voici l'exemple qu'il donne : ce champ, considéré absolument, n'a pas de quoi appartenir à quelqu'un en particulier, il ne demande pas d'appropriation ; mais, considéré sous le rapport de l'opportunité de le cultiver, et de l'usage pacifique du champ dans l'état actuel de l'humanité, il a une certaine correspondance ou exigence à être approprié. Il demande d'être approprié, non de par le droit naturel ou *justum naturale* absolu, mais de par la raison naturelle. S. Thomas appelle droit des gens, ce

qui est bien le droit naturel, non plus commun à l'homme et à l'animal, mais propre à l'homme, comme il l'ajoute. Car, dit-il, considérer une chose en la comparant avec ce qui en suit, est le propre de la raison.

Enfin ce qui est de droit positif, et *ex condicto humano*, qui suppose un fait de l'homme, une appropriation, c'est que ce champ soit de fait à tel, plutôt qu'à tel autre.

Remarquez bien ces trois degrés. 1° La nature ne dit pas que ce champ doit être approprié. 2° La raison naturelle le demande, dans l'état actuel de l'humanité. 3° Ni la nature, ni la raison naturelle seule ne suffisent, mais il faut un fait ou une loi positive, pour faire que ce champ est à tel ; ce fait légitimement posé, le droit naturel sanctionne le droit de propriété, comme nous l'expliquerons.

118. Enfin une quatrième et dernière distinction préliminaire est indiquée par S. Thomas (2. 2, q. 66, a. 2), entre le droit de propriété, et sa destination, sa fin. Ce droit n'est pas en effet à lui-même sa fin. Le propriétaire possède, administre, dispose de son bien d'une manière exclusive, il le fait aussi tout d'abord à son avantage, il a la préférence à tous autres dans l'utilité, mais cependant ce droit exclusif n'est pas sa fin à lui-même, il y a une utilité générale qui en est le but; par de là l'utilité privée, il y a une utilité commune, sociale qu'il ne faut pas perdre de vue. « Distinctio possessionum, *dit encore S. Thomas* (1. 2, q. 94, a. 5, ad 3), non est inducta per naturam, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanæ vitæ. » C'est même cette utilité, et dans l'état présent sa nécessité pour le bien social, qui légitime la propriété individuelle, et démontre qu'elle est exigée par la raison naturelle: c'est en somme l'ordre et la paix sociales qui demandent la propriété privée, dans le sens parfait du mot, c'est-à-dire, le domaine complet, stable, la propriété immobilière, transmissible par hérédité.

119. Ces préliminaires posés, le chemin est frayé pour bien comprendre la vraie doctrine au sujet de la propriété.

Les biens temporels sont accordés par Dieu, au genre humain en commun, de manière que de droit naturel, avant toute hypothèse, ces biens sont communs à tous de communauté négative, mais ce même droit naturel ne défend nullement *a priori* l'appropriation, il ne sanctionne pas la communauté positive ou le communisme des biens, qui exclut la propriété, ni le collectivisme, qui exclut la propriété individuelle.

Remarquons bien chacun des termes de la proposition et distinguons avec soin la faculté et le fait de s'approprier un bien, du droit de propriété de ce bien. Puisque primitivement, avant toute hypothèse, il y a communauté de biens, personne n'est donc *a priori*, en vertu du seul droit naturel, avant l'intervention d'un fait, propriétaire ; mais puisque la communauté est simplement négative, la faculté de s'approprier et la propriété ne sont pas non plus exclues *a priori*. Pour savoir si la faculté de s'approprier, et de s'approprier individuellement, doit avoir ou non son effet, et jusqu'où elle peut ou doit s'étendre, de manière que la division et l'appropriation, même individuelle, des biens puisse ou doive avoir lieu ou non, il faut considérer les divers état de l'humanité : car, les biens temporels étant des moyens, donnés par la Providence à l'homme, pour atteindre sa fin, comme individu et comme membre de la société humaine, la manière de se servir des biens temporels pour cette fin, dépendra naturellement de l'état de l'homme et de la société dans laquelle il vit et travaille pour sa fin. Cet état peut être tel, que la division des biens et la propriété soit, jusqu'à un certain point ou degré, inutile ou même nuisible ; il se peut, au contraire, que cet état rende cette division et la propriété, même privée, utile ou même nécessaire.

120. Supposez un état, tel que nous avons décrit l'état

primitif de nos premiers parents, où la nature fournisse en abondance, sans culture et sans travail ou artifice, tout ce qui est nécessaire aux besoins de l'homme, où le travail n'ait rien de pénible, et ne soit en somme qu'une récréation et un exercice des facultés et des forces physiques, où il ne faille en aucune façon se préoccuper de l'avenir, ni s'armer contre n'importe quel ennemi du dedans ou du dehors, où tous les hommes soient parfaitement raisonnables, et pleins de charité, sans passions, sans orgueil, sans envie, sans colère, etc. ; et dites-moi quelle appropriation pourrait bien être nécessaire ou utile, autre que l'appropriation de l'air pour respirer, l'appropriation transitoire de ce qui est nécessaire à l'entretien de la vie, au fur et à mesure des besoins, l'appropriation de tel ou tel objet meuble, auquel s'applique en ce moment le travail d'une personne? Certes, la propriété permanente, immobilière, transmissible par hérédité, n'aurait aucune raison d'être. Dans cet état donc, il y aurait, de droit naturel absolu, propriété transitoire des choses meubles *hic et nunc* nécessaires à la vie et à l'exercice du corps et de l'esprit ; en dehors de cela, communauté de biens.

121. Mais considérons l'état réel actuel de l'humanité. Ce que nous dirons de cet état, quant à la question qui nous occupe, se vérifierait à peu près dans l'état de nature pure, c'est-à-dire dans l'état de l'humanité abandonnée aux seules forces de sa nature : car, ce qui est actuellement la conséquence de la chute originelle serait, à un degré moindre peut-être, la conséquence naturelle de notre nature limitée et infirme.

Ecoutons S. Thomas. Nous avons vu déjà que dans la question 66, art. 1 (2. 2) il considère les choses extérieures sous deux rapports : sous le rapport de leur nature, et sous le rapport de leur usage, en tant qu'utiles à l'homme. Il démontre que l'homme ne peut avoir de domaine sur la nature même des choses, ce domaine étant le propre

de Dieu, le Créateur. Le domaine humain sur les choses extérieures se restreint à ces mêmes choses en tant qu'utiles, se limite à leur usage. Cependant le S. Docteur ne veut pas dire que l'homme est simple usager, en ce sens qu'il soit incapable du droit d'administrer, de disposer, de jouir ; qu'il faille lui refuser, en un mot, ce que nous avons l'habitude d'appeler le domaine complet, le droit de propriété complet et entier. En effet, dans l'article suivant, le 2e de la même question, il commence par affirmer que l'homme a le pouvoir d'administrer et de disposer : « potestas procurandi et dispensandi. »

C'est dans ce même article qu'il établit le droit de propriété *privée*, appartenant à quelqu'un en particulier, alors que, dans l'article premier, il parle du droit de posséder, soit en privé, soit en commun, appartenant à l'homme en général. Il était nécessaire de signaler la suite et la connexion de ces articles, pour ne pas nous tromper au sujet de la doctrine de S. Thomas, en matière de propriété, et spécialement pour bien comprendre l'important article 2e, sur la propriété privée.

Nous le traduirons, et le ferons suivre de quelques explications.

122. La question est celle-ci : Est-il permis à quelqu'un de posséder une chose comme propre « quasi propriam » ? S. Thomas répond : « Concernant les choses extérieures, deux pouvoirs appartiennent à l'homme, dont l'un est le pouvoir d'administrer et de disposer : et quant à cela, il est permis que l'homme possède en propre. Et c'est même nécessaire à la vie sociale humaine, pour trois raisons. Premièrement, parce qu'un chacun est plus soucieux pour administrer ce qui lui revient à lui seul, que ce qui est commun à tous ou à plusieurs : parce que chacun, redoutant le travail et la peine, abandonne à d'autres ce qui concerne tout le monde, comme il arrive où il y a un grand nombre de serviteurs. Une autre raison, c'est que

les affaires humaines se traitent avec plus d'ordre, quand à chacun en particulier incombe en propre de soin d'administrer quelque chose. Certes, il y aurait confusion, si indistinctement n'importe qui devait administer n'importe quelle chose. Troisièmement, parce que par là la paix se maintient mieux dans la société humaine, chacun se contentant de son bien. En effet nous voyons qu'entre ceux qui possèdent en commun et par indivis, surgissent plus fréquemment des contestations.

L'autre pouvoir qui compète à l'homme sur les choses extérieures, c'est l'usage de ces choses. Et quant à cela, l'homme ne doit pas considérer les choses extérieures comme propres, mais comme communes : de manière à les communiquer facilement pour les besoins d'autrui. D'où l'Apôtre dit à Timothée: Aux riches du siècle intimez l'ordre de donner facilement, de communiquer. »

123. Voilà donc que S. Thomas affirme nettement la licéité, la légitimité de la propriété individuelle. Il démontre cette légitimité par la nécessité même de la propriété privée dans l'état présent de l'humanité. Les trois raisons de cette nécessité, il les puise dans la considération de l'état actuel, précisément en ce qu'il a d'opposé à l'état d'intégrité : la nécessité du travail et du travail pénible, qui suppose l'insuffisance des produits spontanés de la terre, et qui exige une sphère d'activité restreinte et propre à chacun pour éviter la confusion ; l'impossibilité enfin de la possession pacifique en commun, à cause des passions humaines.

Quand le S. Docteur ajoute : quant à l'usage ou la jouissance, l'homme ne doit pas tenir les biens extérieurs pour propres, mais pour communs : il ne faut évidemment pas comprendre qu'il veuille exclure du droit de propriété le droit d'user et de jouir (1) et nier la préférence du

---

(1) Il ne faut pas se tromper ici sur le sens des mots : *jouir, jouissance* ; nous

propriétaire à tous autres, quant à la jouissance: en effet, le droit même d'administrer et de disposer porte sur les choses en tant qu'utiles, suivant sa propre doctrine à l'article précédent; le propriétaire administre et dispose en sa faveur, à son utilité, mais il ne peut pas perdre de vue que son utilité privée n'est pas à elle-même le but, la fin de son droit; le droit de propriété individuelle, en tant qu'administration et disposition, a pour fin la paix, l'ordre, le bien-être de la société humaine, comme nous le faisions remarquer plus haut, et c'est cette fin même qui démontre la nécessité de ce droit. Ce même droit, en tant qu'usage et jouissance, n'a pas pour but final la jouissance; il faut se souvenir que la richesse, suivant la morale chrétienne, est et reste toujours un moyen; il faut user et jouir des biens de ce monde, que l'on possède en propre, pour subvenir à ses besoins en vue de la fin à atteindre, et pour aider son semblable. C'est bien là le sens de la doctrine de S. Thomas, quand il dit qu'il ne faut pas tenir les choses extérieures pour propres, mais pour communes, quant à leur usage, quant à l'utilité, à la jouissance qu'ils nous apportent. « Quantum ad usum ipsarum, non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes », de manière à les communiquer facilement pour soulager les besoins du prochain. Il suppose évidemment le droit d'user et de jouir, mais il veut indiquer le but ultérieur qu'il faut avoir en vue dans l'exercice de ce droit: il ne dit pas même que celui qui perd ce but de vue, commet une injustice, perd son droit, mais qu'il abuse de son droit, en ce sens qu'il l'exerce d'une manière illicite. Le riche ne pèche pas, parce qu'il se préfère dans l'usage de sa chose à tous autres, comme il l'administre et en dispose à l'exclusion

employons ces mots dans le sens de notre droit civil, pour signifier une partie du droit de propriété, du « dominium completum », et non pas comme si nous voulions dire que la richesse a pour fin la jouissance.

d'autrui; mais parce qu'il se préfère à tous autres d'une manière déraisonnable, en usant de son bien au-delà de ses besoins, au-delà des convenances de son état, de sa condition, de son avenir, comme de ceux de sa famille, et en excluant sans raison et sans discernement son semblable qui est dans le besoin.

C'est ainsi que dans les réponses aux objections dans ce même article 2e de la question 66e, nous trouvons ad 2m: « le riche n'agit pas d'une manière illicite, si, préoccupant la possession d'une chose, qui dans le principe était commune, il la communique aussi aux autres. Mais il pèche, s'il exclut les autres de l'usage de cette chose sans raison ni discernement *(indiscrete)*. C'est pourquoi S. Basile dit: Pourquoi êtes-vous dans l'abondance, et cet autre doit-il mendier, si ce n'est afin que vous ayez le mérite du bon dispensateur, et que lui soit couronné en récompense de sa patience? » Ad 3m, S. Thomas explique une parole de S. Ambroise qui paraît dure, par S. Ambroise lui-même qui ajoute: « Plùs quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est. »

124. Nous n'avons pas besoin de développer ultérieurement les arguments qui démontrent que la propriété individuelle est de droit naturel, dans le sens indiqué plus haut: nous les trouvons proposés avec une logique rigoureuse et une suprême autorité, devant lesquelles tous doivent s'incliner, dans la célèbre encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII. Le Souverain Pontife fait ressortir parfaitement la nécessité de la propriété privée, stable, immobilière, transmissible dans la famille, par la considération de la nature même de l'homme, comme individu, et comme être être social, comme ayant à remplir les devoirs de la vie domestique. En même temps il réfute sommairement mais efficacement les théories socialistes.

Voici ses paroles, qui méritent toute notre attention toute notre étude: « En l'homme, d'abord, réside dans la

perfection toute la vertu de la nature sensitive et dès lors il lui revient non moins qu'à celle-ci, de jouir des objets physiques et corporels. Mais la vie sensitive, même possédée dans toute sa plénitude, non seulement n'embrasse pas toute la nature humaine, mais lui est bien inférieure et faite pour lui obéir et lui être assujettie. Ce qui excelle en nous, qui nous fait hommes et nous distingue essentiellement de la bête, c'est la raison ou l'intelligence, et en vertu de cette prérogative il faut reconnaître à l'homme non seulement la faculté générale d'user des choses extérieures, mais en plus le droit stable et perpétuel de les posséder, tant celles qui se consument par l'usage que celles qui demeurent après nous avoir servi. Une considération plus profonde de la nature humaine va faire ressortir mieux encore cette vérité. L'homme embrasse par son intelligence une infinité d'objets et aux choses présentes il ajoute et rattache les choses futures : il est d'ailleurs le maître de ses actions ; aussi, sous la direction de la loi éternelle et sous le gouvernement universel de la Providence divine, est-il en quelque sorte à lui-même et sa loi et sa providence. C'est pourquoi il a le droit de choisir les choses qu'il estime les plus aptes son seulement à pourvoir au présent, mais encore au futur. D'ou il suit qu'il doit avoir sous sa domination non seulement les produits de la terre, mais encore la terre elle-même qu'il voit appelée à être par sa fécondité sa pourvoyeuse de l'avenir. Les nécessités de l'homme ont de perpétuels retours : satisfaites aujourd'hui, elles renaissent demain avec de nouvelles exigences.

Il a donc fallu, pour qu'il pût y faire droit en tout temps, que la nature mit à sa disposition un élément stable et permanent, capable de lui en fournir perpétuellement les moyens. Or, cet élément ne pouvait être que la terre avec ses ressources toujours fécondes.

Et qu'on n'en appelle pas à la providence de l'État, car

l'Etat est postérieur à l'homme, et avant qu'il pût se former, l'homme déjà avait reçu de la nature le droit de vivre et de protéger son existence. Qu'on n'oppose pas non plus à la légitimité de la propriété privée le fait que Dieu a donné la terre en jouissance au genre humain tout entier, car Dieu ne l'a pas livrée aux hommes pour qu'ils la dominassent confusément tous ensemble. Tel n'est pas le sens de cette verité. Elle signifie uniquement que Dieu n'a assigné de part à aucun homme en particulier, mais a voulu abandonner la délimitation des propriétés à l'industrie humaine et aux institutions des peuples. Au reste, quoique divisée en propriétés privées, la terre ne laisse pas de servir à la commune utilité de tous, attendu qu'il n'est personne parmi les mortels qui ne se nourisse du produit des champs. Qui en manque y supplée par le travail, de telle sorte que l'on peut affirmer, en toute vérité, que le travail est le moyen universel de pourvoir aux besoins de la vie, soit qu'on l'exerce dans un fonds propre, ou dans quelque art lucratif dont la rémunération ne se tire que des produits multiples de la terre avec lesquels elle est convertissable.

De tout cela il ressort, une fois de plus, que la propriété privée est pleinement conforme à la nature. La terre, sans doute, fournit à l'homme avec abondance les choses nécessaires à la conservation de sa vie et plus encore à son perfectionnement, mais elle ne le pourrait d'elle-même sans la culture et les soins de l'homme.

Or celui-ci que fait-il en consumant les ressources de son esprit et les forces de son corps pour se procurer ces biens de la nature? Il s'applique pour ainsi dire à lui-même la portion de la nature corporelle qu'il cultive, et y laisse comme une certaine empreinte de sa personne, au point qu'en toute justice ce bien sera possédé dorénavant comme sien et qu'il ne sera licite à personne de violer son droit en n'importe quelle manière.

La force de ces raisonnements est d'une évidence telle, qu'il est permis de s'étonner comment certains tenants d'opinions surannées peuvent encore y contredire, en accordant sans doute à l'homme privé l'usage du sol et les fruits des champs, mais en lui refusant le droit de posséder en qualité de propriétaire ce sol où il a bâti, cette portion de terre qu'il a cultivée. Ils ne voient donc pas qu'ils dépouillent par là cet homme du fruit de son labeur ; car enfin ce champ remué avec art par la main du cultivateur a changé complètement de nature : il était sauvage, le voilà défriché ; d'infécond il est devenu fertile ; ce qui l'a rendu meilleur est inhérent au sol et se confond tellement avec lui, qu'il serait en grande partie impossible de l'en séparer. Or, la justice tolérerait-elle qu'un étranger vînt alors s'attribuer cette terre arrosée des sueurs de celui qui l'a cultivée ? De même que l'effet suit la cause, ainsi est-il juste que le fruit du travail soit au travailleur. C'est donc avec raison que l'universalité du genre humain, sans s'émouvoir des opinions contraires d'un petit groupe, reconnaît, en considérant attentivement la nature, que dans ses lois réside le premier fondement de la répartition des biens et des propriétés privées ; c'est avec raison que la coutume de tous les siècles a sanctionné une situation si conforme à la nature de l'homme et à la vie calme et paisible des sociétés. — De leur côté, les lois civiles, qui tirent leur valeur, quand elles sont justes, de la loi naturelle, confirment ce même droit et le protègent par la force. — Enfin l'autorité des lois divines vient y apposer son sceau, en défendant, sous une peine très grave, jusqu'au désir même du bien d'autrui. *Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni sa maison, ni son champ; ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui est à lui* (1).

---

(1) *Non concupisces uxorem proximi tui, non domum, non agrum, non ancillam, non bovem, non asinum, et universa quæ illius sunt.* Deut. V, 21.

Cependant ces droits, qui sont innés à chaque homme pris isolément, apparaissent plus rigoureux encore quand on les considère dans leurs relations et leur connexité avec les devoirs de la vie domestique. — Nul doute que dans le choix d'un genre de vie il ne soit loisible à chacun ou de suivre le conseil de Jésus-Christ sur la virginité, ou de contracter un lien conjugal. Aucune loi humaine ne saurait enlever d'aucune façon le droit naturel et primordial de tout homme au mariage, ni circonscrire la fin principale pour laquelle il a été établi par Dieu dès l'origine. *Croissez et multipliez-vous* (1). Voilà donc la famille, c'est-à-dire la société domestique, société très petite sans doute, mais réelle et antérieure à toute société civile, à laquelle dès lors il faudra de toute nécessité attribuer certains droits et certains devoirs absolument indépendants de l'État.

Ainsi, ce droit de propriété que Nous avons, au nom même de la nature, revendiqué pour l'individu, il le faut maintenant transférer à l'homme constitué chef de la famille. Ce n'est pas assez : en passant dans la société domestique, ce droit y acquiert d'autant plus de force que la personne humaine y reçoit plus d'extension. La nature impose au père de famille le devoir sacré de nourrir et d'entretenir ses enfants ; elle va plus loin. Comme les enfants reflètent la physionomie de leur père et sont une sorte de prolongement de sa personne, la nature lui inspire de se préoccuper de leur avenir et de leur créer un patrimoine, qui les aide à se défendre, dans la périlleuse traversée de la vie, contre toutes les surprises de la mauvaise fortune. Mais ce patrimoine, pourra-t-il le leur créer sans l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs qu'il puisse leur transmettre par voie d'héritage? — Aussi bien que la société civile, la famille,

---

(1) *Crescite et multiplicamini* (Gen. I. 28).

comme nous l'avons dit plus haut, est une société proprement dite, avec son autorité et son gouvernement propre, l'autorité et le gouvernement paternel. C'est pourquoi, toujours sans doute dans la sphère que lui détermine sa fin immédiate, elle jouit pour le choix et l'usage de tout ce qu'exigent sa conservation et l'exercice d'une juste indépendance, de droits au moins égaux à ceux de la société civile. Au moins égaux, disons-Nous, car la société domestique a sur la société civile une priorité logique et une priorité réelle, auxquelles participent nécessairement ses droits et ses devoirs. Que si les individus, si les familles entrant dans la société y trouvaient au lieu d'un soutien un obstacle, au lieu d'une protection une diminution de leurs droits, la société serait bientôt plus à fuir qu'à rechercher.

Vouloir donc que le pouvoir civil envahisse arbitrairement jusqu'au sanctuaire de la famille, c'est une erreur grave et funeste. Assurément, s'il existe quelque part une famille qui se trouve dans une situation désespérée et qui fasse de vains efforts pour en sortir, il est juste que, dans de telles extrémités, le pouvoir public vienne à son secours, car chaque famille est un membre de la société. De même s'il existe quelque part un foyer domestique qui soit le théâtre de graves violations de droits mutuels, que le pouvoir public y rende son droit à un chacun. Ce n'est point là usurper sur les attributions des citoyens, c'est affermir leurs droits, les protéger, les défendre comme il conviendra. Là, toutefois, doit s'arrêter l'action de ceux qui président à la chose publique; la nature leur interdit de dépasser ces limites. L'autorité paternelle ne saurait être abolie, ni absorbée par l'État, car elle a sa source là où la vie humaine prend la sienne. *Les fils sont quelque chose de leur père;* ils sont en quelque sorte une extension de sa personne: et pour parler avec justesse, ce n'est pas immédiatement par eux-mêmes qu'ils s'agrègent et s'in-

corporent à la société civile, mais par l'intermédiaire de la société domestique dans laquelle ils sont nés. De ce que *les fils sont naturellement quelque chose de leur père... il doivent rester sous la tutelle des parents jusqu'à ce qu'ils aient acquis l'usage du libre arbitre* (1). Ainsi, en substituant à la providence paternelle la providence de l'État, les *socialistes* vont *contre la justice naturelle* et brisent les liens de la famille.

Mais en dehors de l'injustice de leur système, on n'en voit que trop toutes les funestes conséquences: la perturbation dans tous les rangs de la société, une odieuse et insupportable servitude pour tous les citoyens, la porte ouverte à toutes les jalousies, à tous les mécontentements, à toutes les discordes; le talent et l'habileté privés de leurs stimulants, et, comme conséquence nécessaire, les richesses taries dans leur source; enfin, à la place de cette égalité tant rêvée, l'égalité dans le dénuement, dans l'indigence et la misère.

Par tout ce que Nous venons de dire, on comprend que la théorie *socialiste* de la propriété collective est absolument à répudier; comme préjudiciable à ceux là mêmes qu'on veut secourir; contraire aux droits naturels des individus, comme dénaturant les fonctions de l'État, et troublant la tranquilité publique. Qu'il reste donc bien établi que le premier fondement à poser par tous ceux qui veulent sincèrement le bien du peuple, c'est l'inviolabilité de la propriété privée. »

125. Il nous reste à rechercher comment de fait l'on devient propriétaire légitime, en d'autres termes, il nous faut étudier le fait même de légitime appropriation.

Ici il faut se garder d'accepter à la légère certains énoncés de principes, qui à première vue semblent con-

---

(1) *Filii sunt naturaliter aliquid patris... antequam usum liberi arbitrii habeant, continentur sub parentum cura.* S. Thom. II-II. Quæst. X. art. XII.

formes à la vérité, mais qui conduisent en réalité au socialisme, et qui de fait sont mis en avant par des partisans de cette doctrine erronée et subversive. Les socialistes, en exaltant le travail, ne se contentent pas du principe énoncé aussi par le Saint Père, quand il dit : « L'on peut affirmer, en toute vérité, que le travail est le moyen universel de pourvoir aux besoins de la vie. » Il ne leur suffit pas de démontrer, comme lui, que l'appropriation du sol ne se fait pas sans un certain travail, et que pour cela précisément ce serait dépouiller l'homme du fruit de son labeur, que de le priver de la propriété du sol qu'il s'est approprié en le cultivant et l'améliorant au prix de ses sueurs. Les socialistes mettent en principe que le travail est la cause efficiente primitive de la propriété, et qu'il est même la seule source du droit de propriété. Comme conséquence ils prétendent que l'on ne peut devenir propriétaire du sol, puisque le travail, étant la source primitive et unique de la propriété, ne produit pas le sol.

Mais qui ne voit qu'ils suppriment ainsi, non seulement la propriété du sol, mais toute propriété, même mobilière, des choses corporelles du moins. En effet l'homme ne *crée* rien par son travail, il transforme ; la matière première n'est pas le fruit de son travail, il faut qu'il la prenne, la trouve dans la nature ; il est vrai qu'il peut ou doit même coopérer par son travail à la produire, mais en aucun cas son travail n'est le seul facteur de la chose produite. Si donc le travail productif était le seul titre de propriété, celle-ci n'existerait pas.

126. Comment donc en réalité se fait l'appropriation légitime des choses corporelles, dont il est seul question ici, et en particulier l'appropriation du sol ?

Dieu, avons-nous dit, est le maître souverain et le propriétaire absolu de la nature même de toutes choses : pour lui, le titre primitif et unique de ce droit parfait de

propriété est la production, la création, Nous disons le titre de propriété et non le mode d'acquérir; car, Dieu n'acquiert pas, à proprement parler.

Mais pour nous, la production, du moins en fait de choses corporelles, comme mode d'acquérir *primitif* (1), n'existe pas, en ce sens que le travail productif suppose toujours une appropriation antécédente de la matière première, pour que l'objet produit, ou plutôt, la matière transformée par notre travail puisse nous appartenir en entier.

Quel est donc pour l'homme le mode primitif d'acquérir une chose corporelle, mode qui s'applique également et au même titre à une chose mobilière, comme au fonds même, au sol? C'est évidemment l'occupation, telle que la décrit Léon XIII, dans les paroles que nous venons de citer.

L'occupation suppose, d'une part, que Dieu, le maître et propriétaire de la nature et substance même des cho-

---

(1) Comme le montre le contexte, nous entendons ici par mode d'acquérir *primitif*, celui par lequel nous acquérons une chose tout d'abord, par une appropriation qui est absolument la première, et exclut toute appropriation antécédente.

Il est utile, pour éviter la confusion, de remarquer que telle n'est pas la signification des modes primitifs ou originaires des jurisconsultes, en opposition avec les modes dérivés ou dérivatifs. Les uns entendent par modes originaires, ceux par lesquels on acquiert une chose qui n'était au pouvoir de personne, et par dérivés, ceux par lesquels on acquiert une chose qui appartenait auparavant déjà à quelqu'un. D'autres, d'une manière plus juridique, appellent mode originaire, celui par lequel on acquiert une chose d'une manière absolue, sans rapport à une précédente acquisition faite par autrui, que la chose appartînt ou non à quelqu'un précédemment; ils appellent mode dérivatif, celui qui consiste essentiellement dans une transmission de droit de l'un à l'autre, où le droit de ce dernier se mesure par conséquent sur le droit du premier.

Pour ces derniers jusisconsultes, les modes originaires sont l'occupation, la production, l'accession proprement dite et la prescription; les modes dérivés sont la succession et le contrat. Pour les premiers, par contre, la prescription se range parmi les modes dérivés.

ses, accorde à l'homme la faculté d'acquérir à son usage, de faire siennes les choses corporelles, et la terre même, qu'il a créées pour l'utilité de l'homme. L'occupation demande, d'autre part, non pas seulement un acte de volonté de l'homme, mais de plus un acte extérieur qui manifeste l'intention de devenir propriétaire et fixe les limites de l'occupation. Et même, pour les biens-fonds, l'occupation ne se fait pas sans un certain travail, sans que l'homme pose pour ainsi dire sur cette terre appropriée son empreinte. Concession de la part du propriétaire souverain, du Créateur ; et, de la part de l'homme, signification réelle, par son action, de vouloir rendre sien ce bien corporel, en tant qu'utile, et cela par une action, non créatrice, mais simplement par une action qui transforme, et adapte à ses besoins, voilà le double élément de l'occupation légitime. Qui ne voit l'accord parfait, admirable, de cette doctrine avec l'enseignement profond de S. Thomas, cité plus haut, sur le domaine de l'homme, comparé à celui de Dieu.

127. Certains auteurs socialistes ont fait des objections à notre thèse sur l'occupation, objections spécieuses, mais en vérité futiles et faciles à réfuter.

Ainsi, suivant nous, la première génération aurait eu sur les générations suivantes un avantage incompatible avec la raison, la première occupation devant conférer un droit exclusif et perpétuel.

Avec notre théorie, on ne trouve bientôt plus de terrains libres, et cependant tous ont le droit de vivre, aussi bien ceux qui naissent maintenant, que ceux qui ont eu la chance d'occuper les terres.

Nous répondons : même en accordant qu'il n'y a plus lieu à l'occupation aujourd'hui, ce qui est loin d'être vrai tant en fait de meubles qu'en fait d'immenbles, l'objection n'est pas sérieuse. De quel droit suppose-t-elle le premier occupant immortel et absorbant tout, comme s'il n'y avait

aucune transmission de propriété, et aucun échange de biens par contrat, ce qui est cependant par la nécessité même des choses ; comme s'il n'y avait qu'un seul mode d'acquérir, et qu'il n'y eut aucun titre de propriété en dehors de ce titre vraiment primitif de l'occupation.

Le premier occupant perd, en mourant, tous ses droits, et s'il était un être isolé, il abandonnerait tout à un nouvel occupant. Que si, comme être social, vivant en société, il a le droit de désigner ses héritiers, ou du moins de transmettre à sa famille, qui est la continuation de lui-même, les biens qu'il a possédés, le titre juridique de ses successeurs n'est plus l'occupation, mais le droit d'héritage. Si l'on nie ce droit, on doit rendre raison de cette négation, et on doit le nier aussi pour les meubles, ou démontrer qu'il ne s'applique qu'aux meubles seuls.

Et même pendant la vie du premier occupant, combien de circonstances peuvent l'engager ou le forcer à aliéner ses terres, à les échanger contre des biens meubles, contre le produit du travail de son prochain qui ne possède pas d'immeubles. Avec combien de raison et de sagacité le Souverain Pontife fait-il observer que la terre, quoique divisée entre les personnes privées, ne cesse pas de servir à l'utilité commune de tous, puisqu'il ne se trouve aucun mortel qui ne se nourrisse des produits de la terre.

Assurément, tous ont le droit de vivre. Mais ce droit signifie le droit de se défendre contre l'injuste aggresseur ; de prendre, en cas d'extrême nécessité, ce qu'il faut pour conserver la vie ; car, le droit de propriété, comme il ressort des arguments mêmes qui démontrent sa légitimité, doit céder devant le droit supérieur de la conservation ; ce droit enfin implique la faculté d'acquérir : mais s'en suit-il que tous ont de fait ou doivent avoir les mêmes moyens d'existence ? A ce prix il faudrait condamner toute propriété, même mobilière, toute inégalité même de pos-

session. Il faudrait condamner, non seulement le propriétaire foncier, comme prétendant plus que d'autres au droit de vivre, mais aussi le commerçant, l'industriel, le banquier, qui ont des moyens qui ne sont pas donnés à d'autres. Pas besoin d'insister davantage.

Nous croyons avoir exposé les principes catholiques sur le droit de propriété, d'une manière solide et suffisamment complète. Et ainsi nous mettons fin à ce premier fascicule d'études sociales, qui contient les principes de solution fondamentaux et généraux des questions tant agitées de nos jours. Dieu aidant, nous appliquerons plus tard ces principes de morale chrétienne et de droit public chrétien aux questions économiques, en étudiant la vraie notion de la richesse, sa production, sa répartition, et sa consommation.

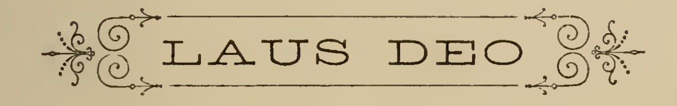


TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

DE LA CAPACITÉ JURIDIQUE DES SOCIÉTÉS.

CHAPITRE IV

NOTIONS DE DROIT PUBLIC ECCLÉSIASTIQUE.

TROISIÈME PARTIE

NOTIONS DE MORALE SPÉCIALE.

CHAPITRE I

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V


a39003 006558516


U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 06 06 04 14 8